

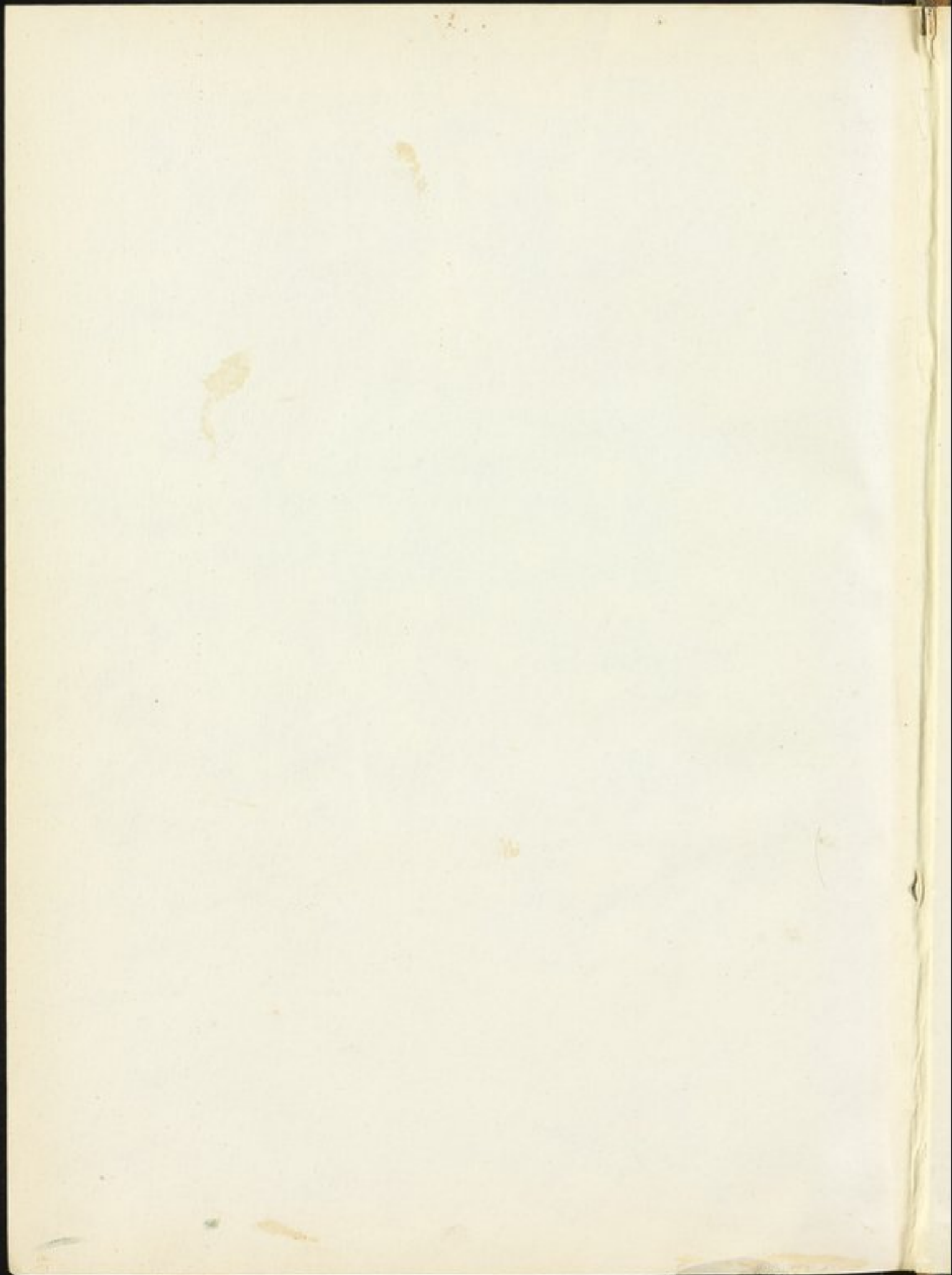




THE LIBRARIES  
COLUMBIA UNIVERSITY







VAR. 3136.

(Vol. 5)



فهرس

لجزء الخامس

من

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الفقيه

صفحة	صفحة
٤١	٢
قوله تعالى «ولكن البر من آمن» الآية	قوله تعالى «يا أيها الناس كلوا مما في
٤٧	الارض» الآية
» » «والموفون بعهدهم إذا	٣
عاهدوا» الآية	» » «ولا تتبعوا خطوات الشيطان»
٤٩	٤
» » «في البأساء والضراء» الآية	» » «إنما يأمركم بالسوء والفحشاء»
٥٠	٦
» » «يا أيها الذين آمنوا تب	» » «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل
عليكم القصاص»	الله» الآية
٥٤	٨
» » «الحر بالحر والعبد بالعبد»	» » «ومثل الذين كفروا» الآية
٥٦	٩
» » «فمن عفى له من أخيه شيء»	» » «يا أيها الذين آمنوا كلوا من
٦٠	طيبات ما رزقناكم» الآية
» » «ذلك تخفيف من ربكم ورحمة»	١١
٦١	» » «إنما حرم عليكم الميتة والدم»
» » «ولكم في القصاص حياة» الآية	١٥
٦٤	الفصل الأول فيما يتعلق بالميتة
» » «كتب عليكم إذا حضر أحدكم	١٧
الموت» الآية	الدباغ، والانتفاع بالميتة
٦٤	١٩
» » «ان ترك خيراً» الآية	ذكاة الجنين
٦٦	٢١
» » «للو الدين والأقربين» الآية	الفصل الثاني في تحريم الدم
٦٩	٢٢
» » «فمن بدله بعد ما سمعه» الآية	الفصل الثالث في الخنزير
٧١	٢٣
» » «فمن خاف من موصى جنفا	الفصل الرابع في تحريم ما أهل به لغير
أو إثمًا» الآية	الله تعالى
٧٥	٢٤
» » «يا أيها الذين آمنوا كتب	الفصل السادس في المضطر
عليكم الصيام» الآية	٢٧
٧٧	التداوى بالخر
» » «أياماً معدودات» الآية	٢٨
٨٠	قوله تعالى «إن الذين يكتُمون ما أنزل
» » «فمن كان منكم ريضاً» الآية	الله» الآية
٨٦	٣٠
» » «وعلى الذين يطيقونه» الآية	» » «أولئك الذين اشتروا
٨٩	الضلالة بالهدى»
» » «فمن تطوع خيراً فهو خير له»	٣٥
٨٩	» » «ذلك بأن الله نزل الكتاب
» » «وأن تصوموا خيراً لكم» الآية	بالحق» الآية
٩٠	٢٧
» » «شهر رمضان الذي أنزل فيه	» » «ليس البر أن تولوا وجوهكم
القرآن» الآية	



صفحة	صفحة
١٣٩	٩٦
قوله تعالى «وقاتلوا في سبيل الله الذين	قوله تعالى «فن شهد منكم الشهر فيصمه»
يقاتلونكم» الآية	» » ٩٩
١٤١	بكم العسر» الآية
» » «واقتلوهم حيث تقفتموهم»	١٠٢
١٤٢	» » «وإذا سألك عبادى عنى فانى
» » «والفتنة أشد من القتل» الآية	قريب» الآية
١٤٣	» » «فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى»
الحرام» الآية	١١٢
١٤٥	» » «أحل لكم ليلة الصيام الرفث
» » «وقاتلوهم حتى لا تكون	إلى نسائكم» الآية
فتنة» الآية	١١٦
١٤٦	» » «هن لباس لكم وأتم لباس
» » «الشهر الحرام بالشهر الحرام»	لهن» الآية
١٤٧	» » «علم الله أنكم كنتم تختانون
» » «فن اعتدى عليكم فاعتدوا	أنفسكم» الآية
عليه» الآية	١١٨
١٤٨	» » «فالآن باشروهن وابتغوا
» » «وأنفقوا فى سبيل الله» الآية	ما كتب الله لكم» الآية
١٤٩	» » «وكلوا واشربوا» الآية
» » «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»	١٢٠
١٥١	» » «حتى يتبين لكم الخيط
» » «وآتموا الحج والعمرة لله»	الايض» الآية
١٥٩	١٢٢
» » «فان أحصرتم» الآية	قوله تعالى «ثم آتموا الصيام الى الليل»
١٦٥	١٢٤
» » «فن كان منكم مريضا» الآية	الاعتكاف
١٦٦	١٢٦
» » «من صيام أو صدقة أو نسك»	قوله تعالى «تلك حدود الله فلا تقربوها»
١٦٧	١٢٧
» » «فما استيسر من الهدى»	حكم الاموال
١٦٩	١٢٧
» » «فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام»	قوله تعالى «ولا تأكلوا أموالكم بينكم
١٧٠	بالباطل» الآية
» » «تلك عشرة كاملة» الآية	١٣٠
١٧٣	» » «يسألونك عن الأهلة» الآية
» » «ذلك لمن يكن أهله حاضرى	١٣٦
المسجد الحرام» الآية	» » «وليس البربان تأتوا البيوت
١٧٥	من ظهورها» الآية
» » «الحج أشهر معلومات» الآية	
١٧٨	
» » «فلا رفث ولا فسوق	
ولا جدال» الآية	



صفحة	صفحة
٢١٢	١٨٣
قوله تعالى «فن تعجل في يومين فلا إثم عليه» الآية	قوله تعالى «وما تفعلوا من خير يملئه الله»
٢١٥	١٨٨
«ومن الناس من يعجبك قوله»	«فاذا أفضتم من عرفات» الآية
٢١٨	١٩٥
«وهو ألد الخصام» الآية	«واذكروه كما هداكم» الآية
٢٢١	١٩٧
«وإذا قيل له اتق الله» الآية	«ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس» الآية
٢٢٢	١٩٩
«فخسه جهنم» الآية	«واستغفروا الله» الآية
٢٢٣	٢٠٠
«ومن الناس من يشرى نفسه»	«فاذا قضيتم مناسككم» الآية
٢٢٥	٢٠٢
«يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة» الآية	«فاذكروا الله كذكركم آباءكم»
٢٢٩	٢٠٤
«فان زلتم من بعد ما جاءتكم البينات»	«فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا» الآية
٢٣١	٢٠٦
«هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله» الآية	«ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة» الآية
٢٣٨	٢١٠
«وإلى الله ترجع الأمور»	«واذكروا الله في أيام معدودات» الآية

تم الفهرس

التفسير الكبير

للإمام

أبي حفص الساري

الجزء الخامس

الطبعة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد العزيز بن محمد بن عبد الله

مدير مطبع القسطنطينية ببيروت

حقوق الطبع والنقل محفوظة للمترجم

طبع بالمطبعة البهية المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية



893.7K24

DR741

v.5

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ  
الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا  
عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾

قوله عز وجل ﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾  
اعلم أنه تعالى لما بين التوحيد ودلائله، وما للموحدين من الثواب، وأتبعه بذكر الشرك  
ومن يتخذ من دون الله أندادا، ويتبع رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين،  
واحسانه اليهم، وأن معصية من عصاه، وكفر من كفر به، لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم،  
فقال (يا أيها الناس كلوا مما في الأرض) وفيه مسائل  
(المسألة الاولى) قال ابن عباس: نزلت الآية في الذين حرموا على أنفسهم السوائب،  
والوصائل، والبحائر، وهم قوم من ثقيف، وبني عامر بن صعصعة، وخزاعة، وبني مدلج  
(المسألة الثانية) الحلال المباح: الذي انحلت عقدة الحظر عنه: وأصله من الحل الذي هو  
تقيض العقد. ومنه: حل بالمكان إذا نزل به، لانه حل شد الارتحال للنزول. وحل الدين إذا  
وجب، لانحلال العقدة بانقضاء المدة، وحل من احرامه، لانه حل عقدة الاحرام، وحل  
عليه العقوبة، أي وجبت لانحلال العقدة بالمسافة من العذاب، والحلة الازار والرداء. لانه  
يحل عن الطي للبس، ومن هذا تحلة اليمين. لان عقدة اليمين تنحل به. واعلم أن الحرام قد يكون  
حراما لخبثه، كالميتة والدم والخمر. وقد يكون حراما لا لخبثه، كملك الغير إذا لم يأذن في أكله  
فالحلال هو الخالي عن القيدين



(المسألة الثالثة) قوله (حلالا طيبا) ان شئت نصبته على الحال مما في الارض ، وان شئت نصبته على أنه مفعول

(المسألة الرابعة) الطيب في اللغة قد يكون بمعنى الطاهر ، والحلال بوصف بأنه طيب ، لان الحرام بوصف بأنه خبيث ، قال تعالى (قل لا يستوي الخبيث والطيب) والطيب في الاصل هو ما يستلذ به ويستطاب . ووصف به الطاهر . والحلال على جهة التشبيه . لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ . لان الشرع يزجر عنه . وفي المراد بالطيب في الآية وجهان . الاول أنه المستلذ لان نالو حملناه على الحلال ازم التكرار فعلى هذا إنما يكون طيبا إذا كان من جنس ما يشبهه لانه ان تناول ما لا شهوة له فيه عا دحراما وان كان يبعد أن يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة . والثاني : المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار . قلنا : لانسلم ، فان قوله (حلالا) المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله (طيباً) المراد منه أن لا يكون متعلقا به حق الغير فان أكل الحرام وإن استطابه الآكل ، فمن حيث يفضى إلى العقاب يصير مضرة ، ولا يكون مستطاباً ، كما قال تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا)

أما قوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر والكسائي ، وهي إحدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم (خطوات) بضم الخاء والطاء ، والباقون بسكون الطاء . أما من ضم العين فلأن الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع ، كما فعل بالأسماء التي على هذا الوزن ، نحو غرفة وغرفات . وتحريك العين للجمع كما فعل في نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة ، وذلك أن ما كان اسما جمعته بتحريك العين ، نحو تمر وتمرات ، وغرفة وغرفات ، وشهوة وشهوات ، وما كان نعتاً جمع بسكون العين نحو : ضخمة وضخمت ، وعبلة وعبلات ، والخطوة من الأسماء لامن الصفات ، فيجمع بتحريك العين ، وأما من خفف العين فبقاه على الأصل وطلب الخفة

(المسألة الثانية) قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائي : الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكى عن الفراء : خطوات خطوة والخطوة ما بين القدمين ، كما يقال : حثوث حثوة ، والحثوة اسم لما تحثت ، وكذلك غرفت غرفة ، والغرفة اسم لما اغترفت ، وإذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى ، كما أن الغرفة هي الشيء المغترف بالكف ، فيكون المعنى : لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه ، لأن الخطوة اسم مكان ، وهذا قول الزجاج وابن قتيبة ، فانهما قالا : خطوات الشيطان طريقه وإن جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائي ، فالتقدير : لا تأتمروا به ، ولا تقفوا أثره ،

والمعنيان متقاربان ، وإن اختلف التقديران . هذا ما يتعلق باللغة ، وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة ، بل كأنه قيل لمن أسيح له الأكل على الوصف المذكور : احذر أن تتعداه إلى ما يدعوك إليه الشيطان ، وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطى الحلال إلى الشبه ، كما زجره عن تخطيه إلى الحرام ، لأن الشيطان إنما يلقي إلى المرء ما يجري مجرى الشبهة ، فيزين بذلك ما لا يحل له ؛ فزجر الله تعالى عن ذلك ، ثم بين العلة في هذا التحذير ، وهو كونه عدواً مبنياً أى مظاهر بالعداوة ، وذلك لأن الشيطان التزم أموراً سبعة في العداوة ، أربعة منها في قوله تعالى (ولا ضللتهم ولا منيتهم ، ولا أمرتهم فليتكن آذان الأنعام ، ولا أمرتهم فليغيرن خلق الله) وثلاثة منها في قوله تعالى (لا تعدن لهم صراطك المستقيم ، ثم لا تبينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين) فلبا التزم الشيطان هذه الأمور كان عدواً مظاهراً بالعداوة ، فلهذا وصفه الله تعالى بذلك

وأما قوله تعالى ﴿إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ فهذا كالتفصيل لجملة عداوته ، وهو مشتمل على أمور ثلاثة : أولها : السوء . وهو متناول جميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب . وثانيها : الفحشاء ، وهي نوع من السوء ، لأنها أقيح أنواعه ، وهو الذي يستعظم ويستفحش من المعاصي . وثالثها (أن تقولوا على الله ما تعلمون) وكأنه أقيح أنواع الفحشاء ، لأنه وصف الله تعالى بما لا ينبغي من أعظم أنواع الكبائر ، فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فيدخل في الآية أن الشيطان يدعو إلى الصغائر والكبائر ، والكفر والجهل بالله ، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن أمر الشيطان ووسوسته ، عبارة عن هذه الخواطر التي نجدتها من أنفسنا ، وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه : أحدها : اختلفوا في ماهياتها ، فقال بعضهم إنها حروف وأصوات خفية ، وقال الفلاسفة : إنها تصورات الحروف والأصوات وتخيلاتها ، على مثال الصور المنطبعة في المرايا ، فإن تلك الصور تشبه تلك الأشياء من بعض الوجوه ، وإن لم تكن مشابهة لها في كل الوجوه

ولقائل أن يقول : صور هذه الحروف وتخيلاتها ، هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفاً أولاً تشبهها ؟ فإن كان الأول فصور الحروف حروف ، فعاد القول إلى أن هذه الخواطر أصوات وحروف خفية ، وإن كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفاً ، لكنني أجد من نفسى هذه الحروف والأصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج ، والعربي لا يتكلم في



قلبه إلا بالعربية ، وكذا العجمي ، وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها ، لا يكون إلا على مطابقة تعاقبها وتواليها في الخارج ، ثبت أنها في أنفسها حروف وأصوات خفية . وثانيها : أن فاعل هذه الحواطر من هو ؟ أما على أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى ، فالأمر ظاهر ، وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك ، وأيضا فلا أن المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الحواطر هو الله تعالى ، وفيها ما يكون كذبا وسخفا ، لزم كون الله موصوفا بذلك تعالى الله عنه ، ولا يمكن أن يقال : ان فاعلها هو العبد ، لأن العبد قد يكره حصول تلك الحواطر ، ويحتاج في دفعها عن نفسه مع أنها البتة لا تندفع ، بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال ، فاذا ن لا بد ههنا من شيء آخر ، وهو اما الملك واما الشيطان ، فلهما يتكلمان بهذا الكلام في أقصى الدماغ ، وفي أقصى القلب ، حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم ، فانه يسمع هذه الحروف والأصوات ثم ان قلنا بأن الشيطان والملك ذوات قائمة بأنفسها ، غير متحيزة البتة ، لم يعد كونها قادرة على مثل هذه الأفعال ، وان قلنا بأنها أجسام لطيفة لم يعد أيضا أن يقال : انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا أنهم يقدرون على إيصال هذا الكلام إلى بواطن البشر ، ولا بعد أيضا أن يقال انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضائق باطن البشر ، ومخارق جسمه ، وتوصل الكلام إلى أقصى قلبه ودماغه ، ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب ، بحيث يكون اتصال بعض أجزائه ببعض اتصالا لا ينفصل ، فلا جرم لا يقتضى نفوذها في هذه المضائق والمخارق انفصالا ، وتفرق أجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والأمر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ، ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا) أي ألهموهم اثبات وشجعوهم على أعدائهم ، ويدل عليه من الأخبار قوله عليه الصلاة والسلام «ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة» وفي الحديث أيضا «إذا ولد المولود لبني آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على أذن قلبه الايسر والملك جاثم على أذن قلبه الايمن فهما يدعوانه» ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي إلى الخير بالقوة العقابية ، وفسر الشيطان الداعي إلى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الشيطان لا يأمر إلا بالقبائح ، لأنه تعالى ذكره بكلمة «إنما» وهي للحصر ، وقال بعض العارفين : ان الشيطان قد يدعو إلى الخير ، لكن ليرض أن يجره منه إلى الشر وذلك يدل على أنواع : اما أن يجره من الأفضل الى الفاضل ، ليتمكن من أن يخرج منه من الفاضل الى الشر ، واما أن يجره من الفاضل الأسهل ، الى الأفضل الأشق ، ليصير إزدياد المشقة سبباً



وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُ  
كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ «١٧٠»

لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق ، لأنه وإن كان مقلدا للحق ، لكنته قال ما لا يعلمه ، فصار مستحقاً للذم ، لاندراجه تحت الذم في هذه الآية

(المسألة الرابعة) تمسك نفاة القياس بقوله (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون)

والجواب عنه : أنه متى قامت الدلالة على أن العمل بالقياس واجب ، كان العمل بالقياس قولاً على الله بما يعلم ، لا بما لا يعلم  
قوله تعالى (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)

اعلم أنهم اختلفوا في الضمير في قوله (لهم) على ثلاثة أقوال : أحدها : أنه عائد على «من» في قوله (من يتخذ من دون الله أندادا) وهم مشركو العرب ، وقد سبق ذكرهم . وثانيها : يعود على «الناس» في قوله (يا أيها الناس) فعدل عن المخاطبة إلى المغايبية ، على طريق الالتفات ، مبالغة في بيان ضلالهم ، كأنه يقول للعقلاء . انظروا إلى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون . وثالثها : قال ابن عباس : نزلت في اليهود ، وذلك حين دعاهم رسول الله إلى الإسلام ، فقالوا : نتبع ما وجدنا عليه آباءنا . فهم كانوا خيراً منا ، وأعلم منا ، فعلى هذا الآية مستأنفة ، والسكنائية في «لهم» تعود إلى غير المذكور ، إلا أن الضمير قد يعود على المعلوم ، كما يعود على المذكور ، ثم حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الكسائي يدغم لام «هل» و «بل» في ثمانية أحرف : التاء كقوله (بل تؤثرون) والنون (بل تتبع) والتاء (هل ثوب) والسين (بل سولت) والزاي (بل زين) والضاد (بل ضلوا) والظاء (بل ظنتم) والطاء (بل طبع) وأكثر القراء على الاظهار ، ومنهم من يوافق في البعض والاظهار هو الأصل

(المسألة الثانية) (ألفينا) بمعنى وجدنا ، بدليل قوله تعالى في آية أخرى (بل نتبع ما وجدنا عليه

آباءنا) ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (وألقيا سيدها لدى الباب) وقوله (انهم ألفوا آباهم ضالين)  
 (المسألة الثالثة) معنى الآية: أن الله تعالى أمرهم بأن يتبعوا ما أنزل الله من الدلائل الباهرة  
 فهم قالوا لا تتبع ذلك، وإنما تتبع آباءنا وأسلافنا، فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد، وأجاب الله  
 تعالى عنهم بقوله (أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) الواو في (أولو) واو العطف، دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة إلى  
 معنى التوبيخ والتقريع، وإنما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ، لأنها تقتضي الإقرار بشيء يكون  
 الإقرار به فضيحة، كما يقتضي الاستفهام الإخبار عن المستفهم عنه

(المسألة الثانية) تقرير هذا الجواب من وجوه: أحدها: أن يقال للمقلد: هل تعترف بأن  
 شرط جواز تقليد الإنسان أن يعلم كونه محقاً أم لا؟ فإن اعترفت بذلك لم نعلم جواز تقليده إلا  
 بعد أن تعرف كونه محقاً، فكيف عرفت أنه محق؟ وإن عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل، وإن  
 عرفته بالعقل فذاك كاف، فلا حاجة إلى التقليد، وإن قلت: ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم  
 كونه محقاً، فاذن قد جوزت تقليده، وإن كان مبطلاً فاذن أنت على تقليدك لا تعلم أنك محق أو  
 مبطل. وثانيها: هب أن ذلك المتقدم كان عالماً بهذا الشيء إلا أنا لو قدرنا أن ذلك المتقدم ما كان  
 عالماً بذلك الشيء قط وما اختار فيه البتة مذهباً، فأنت ماذا كنت تعمل؟ فعلى تقدير أن لا يوجد  
 ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول إلى النظر فكذا ههنا. وثالثها: أنك إذا قلدت من  
 قبلك، فذلك المتقدم كيف عرفته؟ أعرفته بتقليد أم لا بتقليد؟ فإن عرفته بتقليد لزم أما الدور  
 وأما التسلسل، وإن عرفته لا بتقليد بل بدليل، فإذا أوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب العلم  
 بالدليل لا بالتقليد، لأنك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل، مع أن ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد  
 كنت مخالفاً له، ثبت أن القول بالتقليد يفرض ثبوته إلى نفيه فيكون باطلاً

(المسألة الثالثة) إنما ذكر تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان، تنبيهاً  
 على أنه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان، وبين متابعة التقليد، وفيه أقوى دليل على وجوب  
 النظر والاستدلال، وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل، أو على ما يقوله الغير  
 من غير دليل.

(المسألة الرابعة) قوله (لا يعقلون شيئاً) لفظ عام، ومعناه الخصوص، لأنهم كانوا يعقلون  
 كثيراً من أمور الدنيا، فهذا يدل على جواز ذكر العام مع أن المراد به الخاص  
 (المسألة الخامسة) قوله (لا يعقلون شيئاً) المراد أنهم لا يعلمون شيئاً من الدين وقوله تعالى



وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً

صَمٌّ بِكُمْ عَمِي فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ (١٧١)

(ولا يهتدون) المراد أنهم لا يهتدون إلى كيفية اكتسابه

قوله تعالى (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي

فهم لا يعقلون)

اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم عند الدعاء إلى اتباع ما أنزل الله تركوا النظر والتدبر، وأخذوا إلى التقليد، وقالوا (بل تتبع ما ألفينا عليه آباءنا) ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم أنهم إنما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الأصغاء، وقلة الاهتمام بالدين، فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الأنعام، ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة بأحوال الكفار، ويحقر إلى الكافر نفسه إذا سمع ذلك، فيكون كسرا لقلبه. وتضييقا لصدره، حيث صيره كالبهيمة فيكون في ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك مثل طريقه في التقليد، وههنا مسائل

(المسألة الأولى) نعق الراعي بالغنم: إذا صاح بها وأما نعق الغراب فبالغين المعجمة

(المسألة الثانية) للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقان: أحدهما: تصحيح المعنى

بالاضمار في الآية. والثاني: اجراء الآية على ظاهرها من غير اضمار، أما الذين أضمرنا فذكروا وجوها: الأول: وهو قول الأخفش والزجاج وابن قتيبة، كأنه قال: ومثل من يدعو الذين كفروا إلى الحق، كمثل الذي ينعق. فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي إلى الحق، وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، وسائر الدعاة إلى الحق، وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها، ووجه التشبيه أن البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد، وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه، وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها، لا جرم حصل وجه التشبيه. الثاني: مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الأوثان كمثل الناعق في دعائه مالا يسمع كالغنم، وما يجري مجراه من الكلام، والبهائم لا تفهم: فشبها الأصنام في أنها لا تفهم بهذه البهائم، فإذا كان لا شك أن من دعا بهيمة عد جاهلا، فمن دعا حجرا أولى بالذم والجهل، والفرق بين هذا القول وما قبله أن ههنا المحذوف هو المدعو، وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي، وفيه سؤال، وهو أن قوله (الإدعاء ونداء) لا يساعد عليه لان الأصنام لا تسمع شيئا. الثالث: قال ابن زيد: مثل

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ

إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾

الذين كفروا في دعائهم آلهتهم كمثل الناق في دعائه عند الجبل ، فانه لا يسمع إلا صدى صورته ، فاذا قال : يا زيد . يسمع من الصدى : يا زيد . فكذلك هؤلاء الكفار إذا دعوا هذه الأوثان لا يسمعون إلا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء

(الطريق الثاني) في الآية وهو إجراؤها على ظاهرها من غير اضمار ، وفيه وجهان : أحدهما : أن يقول : مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الأوثان ، كمثل الراعى إذا تكلم مع البهائم ، فكما أنه يقضى على ذلك الراعى بقسلة العقل ، فكذا هنا . الثاني : مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم ، وتقليدهم لهم ، كمثل الراعى إذا تكلم مع البهائم ، فكما أن الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة ، فكذا التقليد عبث عديم الفائدة

أما قوله تعالى (صم بكم عمى) فاعلم أنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبييتهم ، فقال (صم بكم عمى) لأنهم صاروا بمنزلة الصم في أن الذي سمعوه كأنهم لم يسمعوه ، وبمنزلة البكم في أن لا يستجيبوا لما دعوا اليه ، وبمنزلة العمى من حيث أنهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها . قال النحويون (صم) أى هم صم وهو رفع على الذم ، أما قوله (فهم لا يعقلون) فالمراد العقل الاكتسابى ، لأن العقل المطبوع كان حاصلهم ، قال : العقل عقلا ن . مطبوع ومسموع ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ، ولهذا قيل : من فقد حساً فقد علماً

قوله عز وجل ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون﴾

اعلم أن هذه الآية شبيهة بما تقدم من قوله (كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً) ثم تقول : إن الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة إلى ههنا في دلائل التوحيد والنبوة ، واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ، ومن هنا شرع في بيان الأحكام

اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الأكل قد يكون واجباً ، وذلك عند دفع الضرر عن النفس ، وقد



يكون مندوباً ، وذلك أن الضيف قد يمتنع من الأكل إذا انفرد ، وينبسط في ذلك إذا ساعد ، فهذا الأكل مندوب ، وقد يكون مباحاً إذا خلا عن هذه العوارض ، والأصل في الشيء أن يكون خالياً عن العوارض ، فلا جرم كان مسمى الأكل مباحاً وإذا كان الأمر كذلك كان قوله (كلوا) في هذا الموضع لا يفيد الإيجاب والتدب بل الإباحة

(المسألة الثانية) احتج الأصحاب على أن الرزق قد يكون حراماً بقوله تعالى (من طيبات ما رزقناكم) فإن الطيب هو الحلال ، فلو كان كل رزق حلالاً لكان قوله (من طيبات ما رزقناكم) معناه من محلات ما أحللتنا لكم ، فيكون تكرار أو هو خلاف الأصل ، أجابوا عنه بأن الطيب في أصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ، ولعل أقواماً ظنوا أن التوسع في المطاعم ، والاستكثار من طيباتها ممنوع منه ، فأباح الله تعالى ذلك بقوله : كلوا من لذائذ ما أحللتنا لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى (المسألة الثالثة) قوله (واشكروا لله) أمر : وليس بإباحة فإن قيل : الشكر أما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح ، أما بالقلب فهو إما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم ، أو العزم على تعظيمه باللسان والجوارح . أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل ، فإن العاقل لا ينسى ذلك ، فإذا كان ذلك العلم ضرورياً فكيف يمكن إيجابه . وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح ، فذلك العزم القلبى مع الإقرار باللسان والعمل بالجوارح . فإذا بينا أنهما لا يجبان كان العزم بأن لا يجب أولى . وأما الشكر باللسان فهو إما أن يقر بالاعتراف له بكونه منعماً . أو بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق ، بل هو من باب المندوبات . وأما الشكر بالجوارح والأعضاء فهو أن يأتي بأفعال دالة على تعظيمه ، وذلك أيضاً غير واجب ، وإذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لا يمكن القول بوجود الشكر . قلنا : الذى تلخص فى هذا الباب أنه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقاً للتعظيم . واطهار ذلك باللسان أو بسائر الأفعال ان وجدت هناك تهمة

أما قوله تعالى (ان كنتم اياه تعبدون) ففيه مسائل :

(المسألة الاولى) فى هذه الآية وجوه : أحدها : (واشكروا لله) ان كنتم عارفين بالله وبنعمه ، فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته ، اطلاقاً لاسم الاثر على المؤثر . وثانيها : معناه : ان كنتم تريدون أن تعبدوا الله فاشكروه ، فان الشكر رأس العبادات : وثالثها : (واشكروا لله) الذى رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون . أى ان صح أنكم تخصصونه بالعبادة وتقررون أنه سبحانه هو المنعم لا غير عن أنس رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى انى والجن والانس فى نبأ عظيم : أخلق ويعبد غيرى ، وأرزق ويشكر غيرى »

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ  
اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

(المسألة الثانية) احتج من قال: ان المعلق بلفظ «أن» لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء.  
بهذه الآية. فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة «ان» على فعل العبادة. مع أن من لا يفعل هذه  
العبادات يجب عليه الشكر أيضا

قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير  
باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم)  
اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمرنا في الآية السالفة بتناول الحلال فصل في هذه الآية أنواع الحرام،  
والكلام فيها على نوعين :

(النوع الأول) ما يتعلق بالتفسير. (والنوع الثاني) ما يتعلق بالأحكام التي استنبطها  
العلماء من هذه الآية

(النوع الأول) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن كلمة «إنما» على وجهين: أحدهما: أن تكون حرفا واحداً،  
كقولك: إنما دارى دارك، وإنما مالى مالك. الثانى: أن تكون «ما» منفصلة من «أن» وتكون  
«ما» بمعنى الذى، كقولك: ان ما أخذت مالك، وان ماركبت دابتك، وجاء فى التنزيل على  
الوجهين، أما على الأول فقوله (إنما الله إله واحد وإنما أنت نذير) وأما على الثانى فقوله (إنما  
صنعوا كيد ساحر) ولو نصبت كيد ساحر على أن تجعل «إنما» حرفاً واحداً، كان صواباً. وقوله  
(إنما اتخذتم من دون الله أوثاناً مودة بينكم) تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين، واختلفوا  
فى حكمها على الوجه الأول، فمنهم من قال «إنما» تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر  
والقياس، أما القرآن فقوله تعالى (إنما الله إله واحد) أى ماهو إلا إله واحد، وقال (إنما  
الصدقات للفقراء والمساكين) أى لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمحمد (قل إنما أنا بشر مثلكم) أى  
ما أنا إلا بشر مثلكم، وكذا هذه الآية فانه تعالى قال فى آية أخرى (قل لا أجد فيما أوحى إلى  
محرمات على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحاً أو لحم خنزير) فصارت الآيتان واحدة  
فقوله (إنما حرم عليكم) فى هذه الآية مفسر لقوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرمات) الا كذا فى



تلك الآية، وأما الشعر فقول الاعشى :

ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العزة للكائر

وقول الفرزدق :

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابه أنا أو مثلي

وأما القياس، فهو أن كلمة «ان» للاثبات وكلمة «ما» للنفي فإذا اجتمعا فلا بد وأن يبقىا على أصليهما؛ فإما أن يفيدا ثبوت غير المذكور، ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق، أو ثبوت المذكور، ونفي غير المذكور وهو المطلوب، واحتج من قال: انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى (إنما أنت نذير) ولقد كان غيره نذيراً، وجوابه معناه: ما أنت إلا نذير فهو يفيد الحصر، ولا ينفي وجود نذير آخر

(المسألة الثانية) قرىء (حرم) على البناء للفاعل و (حرم) للبناء للمفعول، و (حرم)

بوزن كرم

(المسألة الثالثة) قال الواحدي: الميتة ما فارقت الروح من غير زكاة مما يذبح، وأما الدم فكانت العرب تجعل الدم في المباخر وتشويها ثم تأكلها، فحرم الله الدم وقوله (لحم الخنزير) أراد الخنزير بجميع أجزائه، لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله (وما أهل به لغير الله) قال الاصمعي: الالهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل. وقال ابن أحرر:

يهل بالقدفد ركبائها كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الالهلال في اللغة، ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية عند الاحرام، هذا معنى الالهلال، يقال: أهل فلان بجمحة أو عمرة أى أحرم بها، وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام، والذابح مهل. لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح، ويرفعون أصواتهم بذكرها ومنه: استهل الصبي، فعنى قوله (وما أهل به لغير الله) يعنى ما ذبح للاصنام، وهو قول مجاهد، والضحاك وقتادة، وقال الربيع بن أنس وابن زيد: يعنى ما ذكر عليه غير اسم الله، وهذا القول أولى، لانه أشد مطابقة للفظ، قال العلماء: لو أن مسلماً ذبح ذبيحة، وقصد بذبحها التقرب الى غير الله، صار مرتداً، وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم فى غير ذبائح أهل الكتاب، أما ذبائح أهل الكتاب، فتحل لنا لقوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم)

أما قوله تعالى (فن اضطر) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر والكسائي: (فن اضطر) بضم النون

والباقون بالكسر ، فالضم للاتباع ، والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين  
 (المسألة الثانية) اضطر: أحوج وأجىء ، وهو افتعل من الضرورة ، وأصله من الضرر ،  
 وهو الضيق

(المسألة الثالثة) لما حرم الله تعالى تلك الاشياء ، استثنى عنها حال الضرورة ، وهذه الضرورة  
 لها سببان : أحدهما : الجوع الشديد ، وأن لا يجد ما كولا حلالا يسد به الرمق ، فعند ذلك يكون  
 مضطراً . الثاني : إذا أكرهه على تناوله مكره ، فيحل له تناوله

(المسألة الرابعة) أن الاضطرار ليس من أفعال المكلف ، حتى يقال انه لا إثم عليه فيه إن الله  
 غفور رحيم ، فاذن لا بد ههنا من إضمار وهو الاكل والتقدير : فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه  
 والحذف ههنا كالحذف في قوله (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فأفطر  
 فحذف فأفطر وقوله (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة) ومعناه  
 خلق ففدية ، وإنما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ، ولدلالة الخطاب عليه  
 أما قوله تعالى (غير باع) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الفراء (غير) ههنا لا يصلح أن تكون بمعنى الاستثناء ، لأن غير ههنا  
 بمعنى النفي ، ولذلك عطف عليها لا لأنها في معنى «لا» وهى ههنا حال للضطر ، كأنك قلت : فمن  
 اضطر باعياً ، ولا عادياً فهو له حلال .

(المسألة الثانية) أصل البغي في اللغة الفساد . وتجاوز الحد . قال الليث : البغي في عدو الفرس  
 اختيال ودهوش ، وأنه يبغى في عدوه ولا يقال: فرس باع ، والبغي الظلم والخروج عن الانصاف  
 ومنه قوله تعالى (والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون) وقال الاصمعي : بغي الجرح  
 يبغى بغياً ، إذا بدأ بالفساد ، وبغت السماء ، إذا كثرت مطرها حتى تجاوز الحد ، وبغى الجرح  
 والبحر والسحاب إذا طغى .

أما قوله تعالى (ولا عاد) فالعدو هو التعدى في الأمور ، وتجاوز ما ينبغى أن يقتصر عليه ،  
 يقال عاد عليه عدواً ، وعدواناً ، وعدياً ، واعتداء وتعدياً ، إذا ظلله ظلماً تجاوزاً للحد ، وعدا  
 طوره : جاوز قدره .

(المسألة الثالثة) لأهل التأويل في قوله (غير باع ولا عاد) قولان : أحدهما : أن يكون قوله  
 (غير باع ولا عاد) مختصاً بالأكل . والثاني : أن يكون عاماً في الأكل وغيره ، أما على القول الأول  
 ففيه وجوه . الأول (غير باع) وذلك بأن يجد حلالاً تكرر منه النفس ، فعدل إلى أكل الحرام



اللذيذ ، ولا عاد أى متجاوز قدر الرخصة . الثاني : غير باغ للذة ، أى طالب لها . ولا عاد متجاوز سد الجوعه ، عن الحسن ، وقتادة ، والربيع ، ومجاهد ، وابن زيد . الثالث : غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ، ولا عاد فى سد الجوعه .

القول الثانى : أن يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين فى السفر من البغى ، ولا عاد بالمعصية أى مجاوز طريقة المحققين ، والكلام فى ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيحى . إن شاء الله تعالى .

أما قوله (فلا أثم عليه) ففيه سؤالان : أحدهما : أن الأكل فى تلك الحالة واجب وقوله (لا أثم عليه) يفيد الإباحة . الثانى : أن المضطر كالملاجئ إلى الفعل ، والملاجئ لا يوصف بأنه لا أثم عليه . قلنا : قد بينا فى تفسير قوله (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) أن نبي الأثم ، قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح ، وأيضا فقوله تعالى (فلا أثم عليه) معناه رفع الحرج والضيق . واعلم أن هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة ، ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فإنه يصير ملجأ إلى تناول ما يسد به الرمق ، كما يصير ملجأ إلى الهرب من السبع إذا أمكنه ذلك ، أما إذا حصلت النفرة الشديدة . فإنه بسبب تآك النفرة يخرج عن أن يكون ملجأ ، ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفر ، وههنا يتحقق معنى الوجوب

أما قوله تعالى فى آخر الآية (إن الله غفور رحيم) ففيه إشكال ، وهو أنه لما قال (فلا أثم عليه) فكيف يليق أن يقول بعده (إن الله غفور رحيم) فإن الغفران إنما يكون عند حصول الأثم والجواب من وجوه : أحدها : أن المقتضى للحرمة قائم فى الميتة والدم ، إلا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض ، فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضى للحرمة ، عبر عنه بالمغفرة ، ثم ذكر بعده أنه رحيم ، يعنى لأجل الرحمة عليكم أبحث لكم ذلك . وثانيها : لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة ، فهو سبحانه غفور بأن يغفر ذنبه فى تناول الزيادة ، رحيم حيث أباح فى تناول قدر الحاجة وثالثها : أنه تعالى لما بين هذه الأحكام عقبها بكونه غفورا رحيمًا ، لأنه غفور للعصاة إذا تابوا ، رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى

(النوع الثانى) من الكلام فى هذه الآية المسائل الفقهيّة التى استنبطها العلماء منها وهى مرتبة

على فصول .

## الفصل الاول

فيما يتعلق بالميتة

والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد :-

{ أما المقدمة } ففيها ثلاث مسائل :

{ المسألة الأولى } اختلفوا في أن التحريم المضاف الى الأعيان ، هل يقتضى الاجمال ؟ فقال الكرخي : انه يقتضى الاجمال ، لأن الأعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمه ، فلا بد من صرفهما إلى فعل من أفعالنا فيها ، وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لأن تبعيدها عن النفس وعمما يجاوز المكان فعل من الأفعال فيها ، وهو غير محرم ، فأذن لابد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص ، وليس بعض الأفعال أولى من بعض ، فوجب صيرورة الآية بمحله ، وأما أكثر العلماء فانهم أصروا على أنه ليس من المحملات ، بل هذه اللفظة ، تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الأجسام ، كما أن الذوات لا تملك ، وإنما يملك التصرفات فيها ، فاذا قيل فلان يملك جارية ، فهم كل أحد أنه يملك التصرف فيها ، فكذا هنا ، وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في علم الأصول .

{ المسألة الثانية } لما ثبت الأصل الذي قدمناه ، وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات إلا ما أخرجه الدليل المخصص . فان قيل : لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل ، والذي يدل عليه وجوه : أحدها : أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها . وثانيها : أنه ورد عقيب قوله (كلوا من طيبات ما رزقناكم) وثالثها : ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة ، إنما حرم من الميتة أكلها

والجواب : عن الأول ، لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها : وعن الثاني : أن هذه الآية مستقبلة بنفسها ، فلا يجب قصرها على ما تقدم ، بل يجب اجراؤها على ظاهرها . وعن الثالث : أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد ، لكن هذا إنما يستقيم إذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ، ويمكن أن يجاب عنه ، بأن المسلمين إنما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية ، فدل انعقاد اجماعهم على أنها غير مخصوصة ، ببيان حرمة الاكل ؛ وللسائل أن يمنع هذا الاجماع .

{ المسألة الثالثة } الميتة من حيث اللغة ، هو الذي خرج من أن يكون حيا من دون نقض بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت ، وأما من جهة الشرع : فهو غير المذكي ، إما لانه لم يذبح ، أو



أنه ذبح ، ولكن لم يكن ذبحه ذكاة ، وسنذكر حد الذكاة في موضعه . فان قيل : كيف يصح ذلك ، وقد قال تعالى في سورة المائدة (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم ذكر من بعده المنخقة ، والموقوذة والمتردية ، فدل هذا على أن غير المذكي منه ما هو ميتة ، ومنه ما ليس كذلك . قلنا لعل الامر كان في ابتداء الشرع على أصل اللغة ، وأما بعد استقرار الشرع ، فالميتة ما ذكرناه والله أعلم  
أما المقاصد فاعلم أن الخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين : أحدهما : ما أخرجوه عن الآية وهو داخل فيها . والثاني : ما أدخلوه فيها وهو خارج عنها

(أما القسم الأول) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذهب الشافعي رضي الله عنه . في أظهر أقواله إلى أنه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك : يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير ، واحتج هؤلاء بأن هذه الأشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها . إنما قلنا أنها ميتة لقوله عليه السلام «ما بين من حي فهو ميت» وهذا الخبر يعم الشعر والعظم ، والكل وأما الذي يدل على أن العظم ميتة خاصة فقوله تعالى (من يحيى العظام وهي رميم) فثبت أنها كانت حية فعند الموت تصير ميتة وإذا ثبت أنها ميتة ، وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيه لأن حكم الحياة الإدراك والشعور ، وذلك مفقود في الشعر ، ولأجل هذا الكلام ذهب مالك إلى تنجيس العظام دون الشعور . والجواب : أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضى للإدراك والشعور ، بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى ( كيف يحيى الأرض بعد موتها) وأما الخبر فقوله عليه السلام « من أحيأ أرضاً ميتة فهي له » والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فعلينا أن الحياة في أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه ، بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحاً في مزاجه ، معتدلاً في حاله ، غير معترض للفساد والتعفن والتفريق ، وإذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الآية ، واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (ومن أوصافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين) حيث ذكرها في معرض المنة ، والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به ، وأما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة «إنما حرم من الميتة أكلها» وأما الاجماع ، فهو أنهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ، ويجعلون منها القلائس ، وعن النخعي : كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة إذ ادبغت بأساً ، وما خصوا حال الشعر وعدمه ، وقول الشافعي : كانوا إشارة إلى الصحابة وليس لأحد أن يقول الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه حلال ، فلهذا يقول باباحته لأن الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب

وأما القياس فلأن هذه الشعور والعظام أجسام منتفع بها غير متعرضة لالتعفن والفساد ، فوجب أن يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغه ، وأما النفع بشعر الخنزير ففي الفقهاء من منع نجاسته . وهو الأسلم ثم قالوا : هب أن عموم قوله (حرمت عليكم الميتة) يقتضى حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما ، إلا أن هذه الدلائل تنتج الانتفاع بها ، والخاص مقدم على العام ، فكان هذا الجانب أولى بالرعاية .

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا مات في الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم يفسد الماء قل أو كثير ، وللشافعي رضى الله عنه قولان في الماء القليل . واحتجوا للشافعي ، بأنها حيوانات فإذا ماتت صارت ميتة ، فيحرم استعمالها بمقتضى الآية ، وإذا حرم استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها ، وإذا ثبت الحكم بنجاستها ، وجب الحكم بنجاسة الماء القليل الذى وقعت هي فيه ، وأجابوا عنه بأنها ميتة ، ويحرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ، ثم لم يلزم من نجاستها تنجس الماء بها واحتجوا على القول الثانى للشافعي رضى الله عنه بقوله عليه السلام «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء» وأمر بالمقل ، فربما كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه ، فلو كان ذلك سببا للتنجيس لما أمر النبي عليه السلام به

(المسألة الثالثة) للفقهاء مذاهب سبعة في أمر الدباج ، فأوسع الناس فيه قول الزهرى ، فانه يجوز استعمال الجلود بأسرها قبل الدباج . ويليه داود فانه قال تطهر كلها بالدباج ، ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ، ويليه أبو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير ، ويليه الشافعي فانه قال يطهر الكل إلا جلد السكب والخنزير ، ويليه الاوزاعي وأبو ثور ، فانهما يقولان : يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ، ويليه أحمد بن حنبل رضى الله عنهم فانه قال : لا يطهر منها شيء بالدباج ، واحتج أحمد بالآية ، والخبر أما الآية فقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) أطلق التحريم وما قيده بحال دون حال ، وأما الخبر فقول عبد الله بن حكيم : أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب ، أجابوا عن التمسك بالآية ، بأن تخصيص العموم بخبر الواحد ، وبالقياس جائز ، وقد وجدنا ههنا خبر الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام «أيما أهاب دبغ فقد طهر» وأما القياس : فهو أن الدباج يعود الجلد إلى ما كان عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباج وهذا القياس والخبر هما معتمد الشافعي رحمه الله

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع بالميتة ، باطعام البازي والبهيمة ، فمنهم



من منع منه لأنه إذا أطمع البازي ذلك ، فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فلما إذا أقدم البازي من عند نفسه على أكل الميتة ، فهل يجب علينا منعه أم لا فيه احتمالان

(المسألة الخامسة) اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا ، وهذا ينظر فيه ، فان كان ذلك مما حلت الحياة ، أو في جملة ما هو هذا حاله ، فالظاهر يقتضى المنع منه ، وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة ، وانما يحرم ذلك الدليل سوى الظاهر ، وعن عطاء ابن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون الأوداك ، فقالوا يارسول الله ، انا نجمع الأوداك ، وهى من الميتة وغيرها وانما هى للاديم والسفن ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لعن الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها» فنهام عن ذلك وأخبرهم : بأن تحريمه إياها على الاطلاق ، أو جب تحريم بيعها كما أو جب تحريم أكلها .

(المسألة السادسة) الظاهر يقتضى حرمة السمك والجراد ، إلا أنهما خصا بالخبر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنه ، قال عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان ودهان أما الميتتان فالجراد والنون وأما الدهان فالطحال والكبد» وعن جابر فى قصة طويلة : أن البحر ألقى إليهم حوتاً ، فأكلوا منه نصف شهر ، فلما رجعوا أخبروا النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فقال : هل عندكم منه شيء تطعمونى وقال عليه الصلاة والسلام فى صفة البحر «هو الظهور ماؤه الحل ميتته» وأيضاً فإنه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام : حل السمك ، واختلفوا فى السمك الطافى وهو الذى يموت فى الماء حتف أنفه ، فقال مالك والشافعى رضى الله عنهما لا بأس به ، وقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح ، انه مكروه واختلف الصحابة فى هذه المسألة أيضاً فعن على رضى الله عنه أنه قال : ما طفا من صيد البحر فلا تأكله ، وهذا أيضاً مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه وأبى أيوب إباحته ، وروى أبو بكر الرازى روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما ألقى البحر أو جرد عنه فكلوه ، وما مات فيه وطفأ فلا تأكلوه» وأما الشافعى رضى الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول . أما الآية فقوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وهذا السمك الطافى من طعام البحر فوجب حله ، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد» وهذا مطلق ، وقوله فى البحر «هو الظهور ماؤه الحل ميتته» وهذا عام وروى عن أنس رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال «كل ما طفا على البحر» .

(المسألة السابعة) قال الشافعى وأبو حنيفة رضى الله عنهما : لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذته

وما وجدته . وروى عن مالك رضى الله عنه أن ما وجد ميتا لا يحل . وأما ما أخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل ، وما أخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر الآية ، وحجة الشافعي وأبي حنيفة قوله عليه السلام «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد» فوجب حملهما على الإطلاق فتبين بذلك أن قطع رأسه إن جعل له ذكاة فهو كالشاة المذكاة في أنه لا يكون ميتة ، فلا يكون لقوله عليه السلام «أحلت لنا ميتتان» فائدة وقال عبد الله بن أبي أوفى: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد ولا نأكل غيره ، فلم يفرق بين ميتة وبين مقتولة

(المسألة الثامنة) اختلفوا في الجنين إذا خرج ميتا بعد ذبح الأم ، فقال أبو حنيفة . لا يؤكل إلا أن يخرج حيا فيذبح ، وهو قول حماد . وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمد : أنه يؤكل وهذا هو المروى عن علي ، وابن مسعود ، وابن عمر ، وقال مالك : ان تم خلقه ونبت شعره أكل ، وإلا لم يؤكل ، وهو قول سعيد بن المسيب ، واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة ، فوجب أن يحرم ، قال الشافعي : أخصص هذا العموم بالخبر والقياس ، أما الخبر فهو أنا أجمعنا على أن المذكى مباح وهذا مذكى ، لما روى أبو سعيد الخدرى . وأبو الدرداء ، وأبو أمامة ، وكعب بن مالك ، وابن عمر وأبو أيوب . وأبو هريرة رضى الله عنهم . عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ذكاة الجنين ذكاة أمه» وتقريره أن كون الذكاة سببا للإباحة حكم شرعى . فجاز أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة أمه ، أجاز الخنفزيون بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه ، يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ذكاة له ، ويحتمل أن يريد به إيجاب تذكته كما تذكى أمه ، وأنه لا يؤكل بغير ذكاة ، كقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والأرض) ومعناه كعرض السموات والأرض ، وكقول القائل : قولى قولك ، ومذهبي مذهبك . وانما المعنى : قولى كقولك ، ومذهبي كذهبك . وقال الشاعر :

فعيناك عيناها وجيدك جيدها

وإذا ثبت ما ذكرنا كان أحد الاحتمالين إيجاب تذكته ، وأنه لا يؤكل غير مذكى في نفسه ، والآخر أن ذكاة أمه تبيح أكله ، وإذا كان كذلك لم يجوز تخصيص الامر بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية ، أجاز الشافعي رضى الله عنه من وجوه : أحدها : أن على الاحتمال الذى ذكرتموه لا بد فيه من إضمار وهو أن ذكاة الجنين كذكاة أمه ، والاضمار خلاف الأصل . وثانيها : أنه لا يسمى جنينا الا حال كونه في بطن أمه ، ومتى ولد لا يسمى جنينا ، والنبي عليه الصلاة والسلام إنما أثبت له الذكاة حال كونه جنينا ، فوجب أن يكون في تلك الحالة مذكى



بذكاتها. وثالثها: أن حمل الخبر على ما ذكرت من إيجاب ذكاته إذا خرج حياً تسقط فائدته، لأن ذلك معلوم قبل وروده. ورابعها: ما روى عن أبي سعيد أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتاً. قال: إن شتم فكلوه، فإن ذكاته ذكاة أمه، وأما القياس فن وجوه: أحدها: أنا أجمعنا على أن من ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنيناً ميتاً، لم ينفرد الجنين بحكم نفسه، ولو خرج الولد حياً ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه في إيجاب الغرة، فكذلك جنين الحيوان إذا مات عن ذبح أمه وخرج ميتاً، كان تبعاً للأم في الذكاة، وإذا خرج حياً لم يؤكل حتى يذكي. وثانيها: أن الجنين حال اتصاله بالأم في حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحل بذكاتها كسائر الأعضاء. وثالثها: الواجب في الولد أن يتبع الأم في الذكاة، كما يتبع الولد الأم في العتاق والاستيلاء والكتابة ونحوها

(المسألة التاسعة) ما قطع من الحى من الأبعاض فهو محرم لانه ميتة، فوجب أن يكون حراماً إنما قلنا: انه ميتة. للنص والمعقول. أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام «ما أبين من حى فهو ميت» وأما المعقول فهو أن ذلك البعض كان حياً لانه يدرك الألم واللذة، وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتاً، فوجب أن يحرم لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة)

(المسألة العاشرة) اختلفوا في أن ذبح مالا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد، فعند الشافعى رضى الله عنه، لا يستعقبه، لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب أن لا يستعقب الطهارة كذبح الجوسى، وعند أبى حنيفة يستعقبه

(القسم الثانى) مما دخل فى الآية وليس منها، وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أن قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة والدم) و (حرمت عليكم الميتة) لا يقتضى تحريم ما مات فيه من المائعات، وإنما يقتضى تحريم عين الميتة، وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة، فلا يتناوله لفظ التحريم، كالسمن إذا وقعت فيه فأرة وماتت فانه لا يتناولها، هذا الظاهر وجملة الكلام فى هذا الباب تدور على فصلين: أحدهما: أما الذى ينجس بمجاورته الميتة فيحرم، وأما الذى لا ينجس فلا يحرم. والثانى: أن الذى ينجس كيف الطريق إلى تطهيره؟

(المسألة الثانية) سأل عبد الله بن المبارك أبا حنيفة عن طائر وقع فى قدر مطبوخ فمات، فقال أبو حنيفة لأصحابه: ما ترون فيها؟ فذكروا له عن ابن عباس: أن اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويراق المرق. فقال أبو حنيفة: بهذا نقول على شريطة أن كان وقع فيها فى حال سكونها كما فى هذه الرواية وإن كان وقع فى حال غليانها: لم يؤكل اللحم ولا المرق. قال ابن المبارك: ولم ذاك؟ قال: لأنه

إذا سقط فيها في حال غليانها فمات ، فقد داخلت الميتة اللحم ، وإذا وقع فيها في حال سكونها فمات  
فإنما رشحت الميتة اللحم ، قال ابن المبارك وعقد يده ثلاثين : هذا زرير بالفارسية يعنى المذهب  
وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن

(المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة لبن الشاة الميتة وأنفحتها طاهرتان . وقال الشافعي ومالك :  
لا يحل هذا اللبن والأنفحة . وقال الليث : لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم أن  
الشافعي رضى الله عنه لا يتمسك في هذه المسألة بظاهر قوله (حرمت عليكم الميتة) لأن اللبن  
لا يوصف بأنه ميتة ، فوجب الرجوع فيه نفيًا وإثباتًا إلى دليل آخر ، ومعتمد الشافعي أن اللبن لو  
كان مجموعًا في إناء فسقط فيه شيء من الميتة ينجس فكذلك إذا ماتت وهو في ضرعها ، وهكذا  
الخلاف في الأنفحة ، أما البيض إذا أخرج من جوف الدجاج فهو طاهر إذا غسل ، ويحل أكله  
لأن القشرة إذا صلبت حجزت بين المأكول وبين الميتة فتحل ، ولذلك لو كانت البيضة غير  
منعقدة لحرمت

ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين

(المسألة الأولى) اختلف المتكلمون في أن الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت ، فمنهم من  
أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة ، على ما قال تعالى (هو الذي خلق الموت والحياة) ومنهم من قال:  
انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب  
(المسألة الثانية) اختلفوا في أن حرمة الميتة هل تقتضى نجاستها ، والحق أن حرمة الانتفاع  
لا تقتضى النجاسة ، لأنه لا يمتنع في العقل أن يحرم الانتفاع بها ، ويحل الانتفاع بما جاورها ، الا  
أنه قد ثبت بالاجماع أن الميتة نجسة

## الفصل الثاني

في تحريم الدم . وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) الشافعي رضى الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح  
وقال أبو حنيفة : دم السمك ليس بمحرم ، أما الشافعي فإنه تمسك بظاهر هذه الآية ، وهو قوله  
(إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وهذا دم فوجب أن يحرم ، وأبو حنيفة تمسك بقوله  
تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا) فصرح  
بأنه لم يجد شيئا من المحرمات الا هذه الأمور ، فالدم الذي لا يكون مسفوحا ، وجب أن لا يكون



محرم ما بمقتضى هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة ، وقوله (حرمت عليكم الميتة والدم) عام ، والخاص مقدم على العام ، أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن قوله (قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما) ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الأشياء المذكورة في هذه الآية . بل على أنه تعالى ما بين له إلا تحريم هذه الأشياء ، وهذا لا ينافي أن يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها ، فلعل قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة) نزلت بعد ذلك ، فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مفسوحا أو غير مفسوح ، إذا ثبت هذا وجب الحكم بجرمة جميع الدماء ونجاستها ، فتجب إزالة الدم عن اللحم ما أمكن ، وكذا في السمك ، وأى دم وقع في الماء والثوب ، فإنه ينجس ذلك المورد

(المسألة الثانية) اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد» هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا أم لا ؟ فمنهم من منع ذلك ، لأن الكبد يجري مجرى اللحم ، وكذا الطحال ، وإنما يوصفان بذلك تشبيها ، ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث

### الفصل الثالث

في الخنزير . وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أجمعت الأمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم ، وإنما ذكر الله تعالى لحمه ، لأن معظم الانتفاع متعلق به ، وهو كقوله (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) نخص البيع بالنهي لما كان هو أعظم المهمات عندهم ، أما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وإن أجمعوا على تحريمه وتنجيسه ، واختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع به للخرز ، فقال أبو حنيفة ومحمد : يجوز . وقال الشافعي رحمه الله : لا يجوز . وقال أبو يوسف : أكره الخرز به . وروى عنه الإباحة . حجة أبي حنيفة ومحمد أنا نرى المسلمين يقرون الأسا كفة على استعماله من غير تكبير ظهر منهم ، ولأن الحاجة ماسة إليه ، وإذا قال الشافعي في دم البراغيث : أنه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله في شعر الخنزير إذا خرز به ؟

(المسألة الثانية) اختلفوا في خنزير الماء ، قال ابن أبي ليلى ومالك والشافعي والأوزاعي : لا بأس بأكل شيء يكون في البحر . وقال أبو حنيفة وأصحابه ، لا يؤكل ، حجة الشافعي قوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وحجة أبي حنيفة : أن هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى (حرمت

عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال الشافعي: الخنزير إذا أطلق فإنه يتبادر إلى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر، كما أن اللحم إذا أطلق يتبادر إلى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولأن خنزير الماء لا يسمى خنزيراً على الإطلاق بل يسمى خنزير الماء (المسألة الثالثة) للشافعي رضي الله عنه قولان: في أنه هل يغسل الأناة من ولع الخنزير سبعاً؟ أحدها: نعم تشبيهاً له بالكلب. والثاني: لا لأن ذلك التشديد إنما كان فظاً لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق

## الفصل الرابع

في تحريم ما أهل به لغير الله

من الناس من زعم أن المراد بذلك ذبائح عبدة الأوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم، كقوله تعالى (وما ذبح على نصب) وأجازوا ذبيحة النصراني إذا سمي عليها باسم المسيح، وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب، وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه أنهم إذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله، فوجب أن يحرم وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وإذا لم تسمعوهم فكلوا فإن الله تعالى قد أحل ذبائحهم، وهو يعلم ما يقولون. واحتج المخالف بوجوه: الأول: أنه تعالى قال (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) وهذا عام. الثاني: أنه تعالى قال (وما ذبح على نصب) فدل على أن المراد بقوله (وما أهل به لغير الله) هو المراد بقوله (وما ذبح على نصب) الثالث: أن النصراني إذا سمي الله تعالى وإنا يريد به المسيح فإذا كانت إرادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع أنه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه إذا أظهر ما يضره عند ذكر الله وإرادته المسيح

والجواب عن الأول: أن قوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) عام، وقوله (وما أهل به لغير الله) خاص، والخاص مقدم على العام وعن الثاني: أن قوله (وما ذبح على نصب) لا يقتضي تخصيص قوله (وما أهل به لغير الله) لأنهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما وعن الثالث: أنا إنما كلفنا بالظاهر لا بالباطن، فإذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل، ولا سبيل لنا إلى الباطن.



## الفصل الخامس

المتائلون بأن كلمة «انما» للحصر اتفقوا على أن ظاهر الآية يقتضى أن لا يحرم سوى هذه الأشياء لكننا نعلم أن في الشرع أشياء أخر سواها من المحرمات فتصير كلمة «انما» متروكة الظاهر في العمل ، ومن قال انها لا تفيد الحصر فلاشكال زائل

## الفصل السادس

### في المضطر

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعى رضى الله عنه : قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) معناه أن من كان مضطراً ولا يكون موصوفاً بصفة البغى ، ولا بصفة العدوان البتة فأكل ، فلا إثم عليه . وقال أبو حنيفة معناه فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد في الأكل ، فلا إثم عليه ، فخصص صفة البغى والعدوان بالأكل ويتفرع على هذا الاختلاف أن العاصى بسفره هل يترخص أم لا ؟ فقال الشافعى رضى الله عنه لا يترخص لأنه موصوف بالعدوان ، فلا يندرج تحت الآية ، وقال أبو حنيفة بل يترخص لأنه مضطر غير باغ ولا عاد في الأكل فيندرج تحت الآية ، واحتج الشافعى على قوله بهذه الآية والمعقول ، أما الآية فهي أنه سبحانه وتعالى حرم هذه الأشياء على الكل بقوله (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم أباحها للمضطر الذى يكون موصوفاً بانه غير باغ ولا عاد ، والعاصى بسفره غير موصوف بهذه الصفة لأن قولنا : فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا : فلان متعد ويكفى في صدقه كونه متعدياً في أمر ما من الأمور سواء كان في السفر ، أو في الأكل ، أو في غيرهما ، وإذا كان اسم المتعدى يصدق بكونه متعدياً في أمر ما أى أمر كان ، وجب أن يكون قولنا : فلان غير متعدلاً يصدق إلا اذا لم يكن متعدياً في شيء من الأشياء البتة ، فاذن قولنا : غير باغ ولا عاد لا يصدق إلا إذا اتقى عنه صفة التعدى من جميع الوجوه ، والعاصى بسفره متعد بسفره ، فلا يصدق عليه كونه غير عاد ، وإذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاءه تحت الآية وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) أقصى ما في الباب أن يقال : هذا يشكل بالعاصى في سفره ، فانه يترخص مع أنه موصوف بالعدوان لكننا نقول : انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة ، والفرق بين صورتين أن الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية ، أما إذا لم



يكن السفر في نفسه معصية لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية ، فظهر الفرق ، واعلم أن القاضي وأبا بكر الرازي نقلتا عن الشافعي أنه قال في تفسير قوله (غير باغ ولا عاد) أي غير باغ على امام المسلمين ، ولا عاد بأن لا يكون سفره في معصية ، ثم قالوا : تفسير الآية غير باغ ولا عاد في الاكل أولى مما ذكره الشافعي رضي الله عنه ، وذلك لأن قوله (غير باغ ولا عاد) شرط ، والشرط بمنزلة الاستثناء في أنه لا يستعمل بنفسه ، فلا بد من تعلقه بذكر ، وقد علمنا أنه لا مذكور إلا الأكل لأننا بينا أن معنى الآية : فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه . وإذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقا بالأكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم أن هذا الكلام ضعيف ، وذلك لأننا بينا أن قوله (غير باغ ولا عاد) لا يصدق إلا إذا اتقى عنه البغي والعدوان في كل الامور ، فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ، ولا نقول : اللفظ يدل على التعيين وأما تخصيصه بالأكل فهو تخصيص من غير ضرورة ، فكان على خلاف الاصل ، ثم الذي يدل على أنه لا يجوز صرفه إلى الاكل وجوه : أحدها : أن قوله (غير باغ ولا عاد) حال من الاضطرار ، فلا بد وأن يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد . فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الأكل ، لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه . لأنه حال الأكل لا يبقى وصف الاضطرار . وثانيها : أن الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم ، وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة إلى النهي عنه ، فصرف هذا الشرط إلى التعدى في الأكل يخرج الكلام عن الفائدة . وثالثها : أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان ، وهذه الماهية إنما تنتفي عند انتفاء جميع أفرادها ، والعدوان في الأكل أحد أفراد هذه الماهية ، وكذا العدوان في السفر فرد آخر من أفرادها ، فاذن نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات ، فكان تخصيصه بالأكل غير جائز ، وأما الشافعي رضي الله عنه فإنه لا يخصه بنفي العدوان في السفر ، بل يحمله على ظاهره ، وهو نفي العدوان من جميع الوجوه ، وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر ، وحينئذ يتحقق مقصوده . ورابعها : أن الاحتمال الذي ذكرناه متأكد بآية أخرى وهي قوله تعالى (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لأثم فإن الله غفور رحيم) فبين في هذه الآية أن المضطر إنما يترخص إذا لم يكن متجانفا لأثم ، وهو الذي قلناه من أن الآية تقتضي أن لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في أمر من الأمور ، واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجوه : أحدها : قوله تعالى في آية أخرى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم اليه) وهذا الشخص مضطر فوجب أن يترخص . وثانيها : قوله تعالى



(ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً) وقال (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) والامتناع من الأكل سعى في قتل النفس، والقاء للنفس في التهلكة، فوجب أن يحرم. وثالثها: روى أنه عليه السلام رخص للمقيم يوماً وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها، ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع. ورابعها: أن العاصي بسفوره إذا كان نائماً فأشرف على غرق أو حرق، يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة أن يقطع صلاته لانجائه من الغرق أو الحرق، فلأن يجب عليه في هذه الصورة أن يسعى في إنقاذ المهجة أولى. وخامسها: أن العاصي بسفوره له أن يدفع أسباب الهلاك، كالقيل، والجمل الصؤل، والحية، والعقرب، بل يجب عليه، فكذا هنا. وسادسها: أن العاصي بسفوره إذا اضطر فلو أباح له رجل شيئاً من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه، فكذا هنا والجامع دفع الضرر عن النفس. وسابعها: أن المؤنة في دفع ضرر الناس أعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه، فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الأكل وان كان عاصياً. وثامنها: أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا، بل على سبيل القهر، وهذا تناول محرم لولا الاضطرار، فكذا هنا

أجاب الشافعي عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافي للترخص أخص من دلائلهم المرخصة، وألخاص مقدم على العام، وعن الوجوه القياسية بأنه يمكنه الوصول إلى استباحة هذه الرخص بالتوبة، وإذا لم يتب فهو الجاني على نفسه، ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو أن الرخصة اعانة على السفر، فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال، لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعى في تحصيلها، والجمع بينهما متناقض والله أعلم

(المسألة الثانية) قال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابه: لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري: يأكل منها ما يسد جوعه، وعن مالك: يأكل منها حتى يشبع ويتزود، فان وجد غنى عنها طرحها. والأقرب في دلالة الآية ما ذكرناه أولاً لأن سبب الرخصة إذا كان الالجاء فتمى ارتفاع الالجاء ارتفعت الرخصة. كما لو وجد الحلال لم يحز له تناول الميتة لارتفاع الالجاء إلى أكلها لوجود الحلال، فكذلك إذا زال الاضطرار بأكل قدر منه، فالزائد محرم. ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعه على ما قاله العنبري، لأن الجوعه في الابتداء لا تبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضرراً بتركه، فكذا هنا، ويدل عليه أيضاً أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك رمقه لم يحز له أن يتناول الميتة، فاذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يحز له أن يأكل الميتة. فكذا إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن



يحرم عليه الاكل بعد ذلك

(المسألة الثالثة) اختلفوا في المضطر إذا وجد كل ما يعد من المحرمات ، فلا كثرون من العلماء خيروه بين الكل لأن الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار ، فوجب أن يكون مخيرا في الكل ، وهذا هو الأليق بظاهر هذه الآية ، وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير ، ويعد لحم الخنزير أعظم شأنا في التحريم

(المسألة الرابعة) اختلفوا في المضطر إلى الشرب إذا وجد خمرا ، أو من غص بلقمة ، فلم يجد ماء يسيغه ووجد الخمر ، فمنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة ، فإن الله تعالى إنما أباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعاً للهلاك عنها ، فكذلك في هذه الصورة وهذا هو الأقرب إلى الظاهر ، والقياس وهو قول سعيد بن جبير وأبي حنيفة ، وقال الشافعي رضى الله عنه : لا يشرب لأنه يزيد عطشا وجوعا ويذهب عقله ، وأجيب عنه بأن قوله : لا يزيده إلا عطشا وجوعا مكابرة وقوله : يزيل العقل فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك

(المسألة الخامسة) اختلفوا إذا كانت الميتة يحتاج إلى تناولها للعلاج ، أما بانفرادها أو بوقوعها في بعض الادوية المركبة ، فأباحه بعضهم للنص والمعنى ، أما النص فهو أنه أباح للعريين شرب أبوال الابل وألبانها للتداوى ، وأما المعنى فمن وجوه : الاول : أن الترياق الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب ، فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) غاية ما في الباب أن هذا العموم مخصوص ، ولكن لا يقدر في كونه حجة . الثاني : أن أبا حنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لأجل الحاجة ، والشافعي عفا عن دم البراغيث للحاجة ، فلم لا يحكم بالعموم في هذه الصورة للحاجة . الثالث : أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس ، فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام «ان الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم» وأجاب الاولون بأن القسك بهذا الخبر إنما يتم لو ثبت أنه يحرم عليه تناوله . والتزاع ليس إلا فيه

(المسألة السادسة) اختلفوا في التداوى بالخمر . واعلم أن الحاجة إلى ذلك التداوى ان انتهت إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الرابعة ، فإن لم تنته إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الخامسة



إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ مِمَّا قَلِيلًا أَوْلَتْكَ  
مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يَكَلِمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ  
عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾

### الحكم الثاني

قوله تعالى ﴿ان الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترُونَ به ثمناً قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكِّيهم ولهم عذاب أليم﴾ اعلم أن في قوله (ان الذين يكتُمون) مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود : كعب بن الأشرف ، وكعب بن أسد ، ومالك بن الصيف ، وحيي بن أخطب ، وأبي ياسر بن أخطب . كانوا يأخذون من أتباعهم الهدايا ، فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع ، فكتموا أمر محمد عليه السلام وأمر شرائعه فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في أنهم أي شيء كانوا يكتُمون ؟ فقيل : كانوا يكتُمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، وبعته والبشارة به . وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والأصم وأبي مسلم وقال الحسن : كتُموا الاحكام وهو قوله تعالى (إن كثيراً من الاحبار والرهبان لياكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله)

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا في كيفية الكتمان . فلمرؤى عن ابن عباس : أنهم كانوا محرفين يحرفون التوراة والانجيل ، وعند المتكلمين هذا ممتنع ، لأنهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما ، بل كانوا يكتُمون التأويل ، لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام ، وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة ، ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام ، فهذا هو المراد من الكتمان ، فيصير المعنى : ان الذين يكتُمون معاني ما أنزل الله من الكتاب

أما قوله تعالى ﴿ويشترُونَ به ثمناً قليلاً﴾ ففيه مسائل :



(المسألة الأولى) الكناية في «به» يجوز أن تعود إلى الكتان، والفعل يدل على المصدر ويحتمل أن تكون عائدة إلى ما أنزل الله، ويحتمل أن تكون عائدة إلى المكتوم

(المسألة الثانية) معنى قوله (ويشترتون به ثمناً قليلاً) كقوله (ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً) وقد مر ذلك وباجملة فكان غرضهم من ذلك الكتان: أخذ الأموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشتراهم بذلك ثمناً قليلاً

(المسألة الثالثة) إنما سماه قليلاً إما لأنه في نفسه قليل، وإما لأنه بالإضافة إلى ما فيه من الضرر العظيم قليل

(المسألة الرابعة) من الناس من قال: كان غرضهم من ذلك الكتان أخذ الأموال من عوامهم وأتباعهم، وقال آخرون: بل كان غرضهم من ذلك أخذهم الأموال من كبارهم وأغنياتهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب، وليس في الظاهر أكثر من اشتراهم بذلك الكتان الثمن القليل، وليس فيه بيان من طمعوا فيه وأخذوا منه، فالكلام يحمل وإنما يتوجه الطمع في ذلك إلى من يجتمع إليه الجهل، وقلة المعرفة المتمكن من المال والشح على المألوف في الدين فينزل عليه ما يلتمس منه فهذا هو معلوم بالعادة، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه: أولها: قوله (تعالى أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار). وفيه مسألان:

(المسألة الأولى) قال بعضهم: ذكر البطن ههنا زيادة بيان لأنه يقال أكل فلان المال إذا بذره وأفسده، وقال آخرون: بل فيه فائدة، فقوله (في بطونهم) أي ملء بطونهم يقال أكل فلان في بطنه، وأكل في بعض بطنه.

(المسألة الثانية) قيل: إن أكلهم في الدنيا وإن كان طيباً في الحال فعاقبته النار، فوصف بذلك كقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً) عن الحسن، والربيع وجماعة من أهل العلم، وذلك لأنما أكل ما يوجب النار فكأنه أكل النار، كما روى في حديث آخر «الشارب من آية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم» وقوله (إني أراي أعصر خمراً) أي عنباً فسماه باسم ما يؤول إليه، وقيل: إنهم في الآخرة يأكلون النار لأكلهم في الدنيا الحرام. عن الأصم. وثانيها: قوله تعالى (ولا يكلمهم الله) فظاها: أنه لا يكلمهم أصلاً، لكنه لما أورده مورد الوعيد فهم منه ما يجرى مجرى العقوبة لهم، وذكروا فيه ثلاثة أوجه: الأول: أنه قد دلت الدلائل على أنه سبحانه وتعالى يكلمهم، وذلك قوله (فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون)



أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى

النَّارِ «١٧٥»

وقوله (فلنسلن الذين أرسل إليهم ولنسلن المرسلين) فعرفنا أنه يسأل كل واحد من المكلفين ، والسؤال لا يكون إلا بكلام . فقالوا : وجب أن يكون المراد من الآية أنه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام ، وإنما يكلمهم بما يعظم عنده من الغم والحسرة من المناقشة والمسائلة ويقول (احسبوا فيها ولا تكلمون) الثاني : أنه تعالى لا يكلمهم أصلاً ، وأما قوله تعالى (فوربك لنسألنهم أجمعين) فالسؤال إنما يكون من الملائكة بأمره تعالى ، وإنما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكوراً في معرض التهديد لأن يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى فيه كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في أولياته ، وضده في أعدائه ، ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار ، فلا جرم كان ذلك من أعظم الوعيد . الثالث ، أن قوله (ولا يكلمهم) استعارة عن الغضب لأن عادة الملوك أنهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه ، كما أنهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث . وثالثها : قوله (ولا يذكهم) وفيه وجوه : الأول : لا ينسبهم إلى التزكية ولا يثني عليهم ، الثاني : لا يقبل أعمالهم كما يقبل أعمال الأتقياء . الثالث : لا ينزلهم منازل الأتقياء . ورابعها : قوله (ولهم عذاب عذاب أليم) واعلم أن الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل ، كالسميع بمعنى السامع ، والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول ، كالجرح والقتيل ، بمعنى المجروح والمقتول ، وقد يكون بمعنى المفعول كالبصير بمعنى المبصر ، والأليم بمعنى المؤلم

واعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل :

(المسألة الأولى) أن علماء الأصول قالوا : العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله (ولا يكلمهم الله ولا يذكهم) إشارة إلى الاهانة والاستخفاف ، وقوله (ولهم عذاب أليم) إشارة إلى المضرة ، وقدم الاهانة على المضرة تنبيهاً على أن الاهانة أشق وأصعب

(المسألة الثانية) دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب إظهاره

(المسألة الثالثة) العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فالآية وإن نزلت في اليهود ، لكنها عامة في حق كل من كتم شيئاً من باب الدين يجب إظهاره ، فتصلح لأن يتمسك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبائر والله أعلم



قوله تعالى ﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار ﴾ اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق ، وعظم في الوعيد عليه ، وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب إنما عظم لهذا الجرم العظيم . واعلم أن الفعل اما أن يعتبر حاله في الدنيا ، أو في الآخرة ، أما في الدنيا فأحسن الأشياء الاهتداء والعلم ، وأقبح الأشياء الضلال والجهل ، فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ، ورضوا بالضلال والجهل ، فلا شك أنهم في نهاية الخيانة في الدنيا ، وأما في الآخرة فأحسن الأشياء المغفرة ، وأخسرها العذاب ، فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب ، فلا شك أنهم في نهاية الخسارة في الآخرة ، وإذا كانت صفتهم على ما ذكرناه ، كانوا لا محالة أعظم الناس خسارا في الدنيا وفي الآخرة ، وإنما حكم تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة . لأنهم لما كانوا عالمين بما هو الحق ، وكانوا عالمين بأن في إظهاره وإزالة الشبهة عنه أعظم الثواب ، وفي إخفائه وإلقاء الشبهة فيه أعظم العقاب ، فلما أقدموا على إخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة

أما قوله ﴿ فما أصبرهم على النار ﴾ ففيه مسائل:

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن في هذه اللفظة قولان : أحدهما : أن « ما » في هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه : ما الذي أصبرهم ، وأي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق ، واتبعوا الباطل ؟ وهذا قول عطاء ، وابن زيد ، وقال ابن الأباري : وقد يكون أصبر بمعنى صبر ، وكثيراً ما يكون أفعل بمعنى فعل نحو أكرم وكرم . وأخبر وخبر .

﴿ القول الثاني ﴾ أنه بمعنى التعجب وتقريره أن الراضى بموجب الشيء لا بد وأن يكون راضياً بمعلوله ولازمه إذا علم ذلك اللزوم فلما أقدموا على ما يوجب النار ، ويقضى عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى ، والصابرين عليه . فلهذا قال تعالى ﴿ فما أصبرهم على النار ﴾ وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن إذا عرفت هذا ظهر أنه يجب حمل قوله ﴿ فما أصبرهم على النار ﴾ على حالهم في الدنيا لأن ذلك وصف لهم في حال التكليف ، وفي حال اشتراؤهم الضلالة بالهدى . وقال الأصم : المراد أنه إذا قيل لهم ( اخصوا فيها ولا تكلمون ) فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص ، وهذا ضعيف لوجوه : أحدها : أن الله تعالى وصفهم بذلك في الحال فصرفه إلى أنهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر . وثانيها : أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في حقيقة التعجب ، وفي الألفاظ الدالة عليه في اللغة .



وهنا بحثان :

(البحث الأول) في التعجب : وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء . فما لم يوجد المعنيان لا يحصل التعجب ، هذا هو الأصل . ثم قد تستعمل لفظه التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول ، ولهذا أنكر شريح قراءة من قرأ (بل عجبت ويسخرون) بضم التاء من عجبت . فانه رأى أن خفاء شيء ما على الله محال . قال النخعي : معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام ، وإن كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما أنه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى الله تعالى ، لا بالمعنى الذي يضاف إلى العباد .

(البحث الثاني) اعلم أن للتعجب صيغتين : إحداهما : ما أفعله . كقوله تعالى (فما أصبرهم على النار) والثاني : أفعل به . كقوله (أسمع بهم وأبصر)

(أما العبارة الأولى) وهي قولهم : ما أصبره . ففيها مذاهب

(القول الأول) وهو اختيار البصريين أن «ما» اسم مبهم يرتفع بالابتداء ، وأحسن فعل وهو خبر المبتدأ ، وزيدا مفعول ، وتقديره : شيء حسن زيدا . أى صيره حسناً

واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسد ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : أنه يصح أن يقال ما أكرم الله ، وما أعظمه ، وما أعلمه ، وكذا القول في سائر صفاته ، ويستحيل أن يقال : شيء جعل الله كريماً وعظيماً وعالماً ، لأن صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته

فإن قيل : هذه اللفظة إذا أطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه ، وإذا أطلقت على الله تعالى كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام بحسب

قلنا : إذا قلنا : ما أعظم الله . فكلمة «ما» هنا ليست بمعنى شيء ، فلا تكون مبتدأ ، ولا يكون أعظم خبراً عنه ، فلا بد من صرفه إلى وجه آخر . وإذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الآية بهذه الأشياء في مقام التعجب غير صحيح

(الحجة الثانية) أنه لو كان معنى قولنا : ما أحسن زيدا . شيء حسن زيدا ، لوجب أن يبقى معنى التعجب إذا صرحنا بهذا الكلام ، ومعلوم أننا إذا قلنا : شيء حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة ، بل كان ذلك كالهذيان ، فعلبتنا أنه لا يجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيدا بقولنا شيء حسن زيداً

(الحجة الثالثة) أن الذي حسن زيدا والشمس والقمر والعالم ، هو الله سبحانه وتعالى ، ولا



يجوز التعبير عنه بما ، وإن جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن أولى ، فكان ينبغي أنا لو قلنا من أحسن زيدا. أن يبقى معنى التعجب ، ولما لم يبق علينا فساد ما قالوه

(الحجة الرابعة) أن على التفسير الذي قالوه لافرق بين قوله : ما أحسن زيدا وبين قوله : زيد ضرب عمرا فكما أن هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الأول كذلك

(الحجة الخامسة) أن كل صفة ثبتت للشيء فثبتت له إما أن يكون له من نفسه أو من غيره فإذا كان المؤثر في تلك الصفة نفسه أو غيره ، وعلى التقديرين فشيء صيره حسناً ، أما أن يكون ذلك الشيء هو نفسه أو غيره ، فاذن العلم بأن شيئاً صيره حسناً علم ضروري ، والعلم بكونه متعجباً منه غير ضروري ، فاذن لا يجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيدا . بقولنا شيء حسن زيدا

(الحجة السادسة) أنهم قالوا : المبتدأ لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشد الأشياء تنكيراً مبتدأ؟ وقالوا : لا يجوز أن يقال : رجل كاتب لأن كل أحد يعلم أن في الدنيا رجلاً كاتباً فلا يكون هذا الكلام مفيداً ، وكذا كل أحد يعلم أن شيئاً ما هو الذي حسن زيدا فأى فائدة في هذا الاخبار؟

(الحجة السابعة) دخول التصغير الذي هو من خاصية الأسماء في قولك : ما أحسن زيدا ، فإن قيل : جواز دخول التصغير إنما كان لأن هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة ، فصار مشابهاً للاسم ، فأخذ خاصيته وهو التصغير

قلنا : لاشك أن للفعل ماهية وللتصغير ماهية، فهاتان الماهيتان : إما أن يكونا متنافيتين ، أو لا يكون متنافيتين فإن كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما في كل المواضع ، بحيث اجتماعهما علينا أن هذا ليس بفعل ، وإن لم يكونا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير إلى كل الأفعال ، ولما لم يكن كذلك علينا فساد هذا القسم .

(الحجة الثامنة) تصحيح هذه اللفظة وإبطال إعلاله ، فانك تقول في التعجب : ما أقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول : زيد أقوم من عمرو . ولو كانت فعلاً لكانت واوه ألفاً لفتحة ما قبلها ، ألا تراهم يقولون : أقام يقيم .

فإن قيل : هذه اللفظة لما لزم طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم ، وتتمام التقرير أن الاعلال في الأفعال ما كان لعله كونها فعلاً ولا التصحيح في الأسماء لعله الاسمية ، بل كان الاعلال في الأفعال لطلب الحذف عند وجوب كثرة التصرف ، وعدم الاعلال في الأسماء لعدم التصرف ، وهذا الفعل بمنزلة الاسم في علة التصحيح والامتناع من الاعلال



قلنا : لما كان الاعلال في الأفعال لطلب الخفة ، فكان ينبغي أن يجعل خفيفاً ثم يترك على خفته فان هذا أقرب إلى العقل .

(الحجة التاسعة) أن قولك : أحسن لو كان فعلاً . وقولك : زيداً مفعولاً لجاز الفصل بينهما بالظرف ، فيقال : ما أحسن عندك زيداً ، وما أجمل اليوم عبدالله ، والرواية الظاهرة أن ذلك غير جائز ، فبطل ما ذهبتم إليه .

(الحجة العاشرة) أن الأمر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي أن يجوز التعجب بكل فعل متعدد مجرداً كان أو مزيداً ، ثلاثياً كان أو رباعياً ، وحيث لم يحز إلا من الثلاثي المجرد دل على فساد هذا القول ، واحتج البصريون على أن أحسن في قولنا : ما أحسن زيداً فعل بوجوه : أولها : بأن أحسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته إلى قيام الدليل الصارف عنه . وثانيها : أن أحسن مفتوح الآخر ، ولو كان اسماً لوجب أن يرتفع إذا كان خبراً لمبتدئاً . وثالثها : الدليل على كونه فعلاً اتصال الضمير المنصوب به ، وهو قولك : ما أحسنه .

والجواب عن الأول : أن أحسن كما أنه قد يكون فعلاً ، فهو أيضاً قد يكون اسماً ، حين ما يكون كلمة تفضيل ، وأيضاً فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على أنه لا يجوز أن يكون فعلاً وأتم ما طلبتمونا إلا بالدلالة

والجواب عن الثاني : أنا سنذكر العلة في لزوم الفتحة لآخر هذه الكلمة

والجواب عن الثالث : أنه منتقض بقولك : لعلى وليتى والعجب أن الاستدلال بالتصغير على الاسمية أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية ، فاذا تركتم ذلك الدليل القوي ، فبأن تتركوا هذا الضعيف أولى ، فهذا جملة الكلام في هذا القول

(القول الثاني) وهو اختيار الأخفش . قال : القياس أن يجعل المذكور بعد كلمة «ما» وهو قولك : أحسن صلة لما ، ويكون خبر «ما» مضمراً . وهذا أيضاً ضعيف لآكثر الوجوه المذكورة منها أنك لو قلت : الذي أحسن زيداً ليس هو بكلام منتظم ، وقولك : ما أحسن زيداً . كلام منتظم وكذا القول في بقية الوجوه

(القول الثالث) وهو اختيار الفراء : أن كلمة «ما» للاستفهام وأفعل اسم ، وهو للتفضيل ، كقولك : زيد أحسن من عمرو . ومعناه أي شيء أحسن من زيد فهو استفهام تحته انكار أنه وجد شيء أحسن منه . كما يقول من أخبر عن علم إنسان فأنكره غيره فيقول هذا المخبر : ومن أعلم من فلان ؟ اظهاراً منه بأن ما يدعيه منازعه على خلاف الحق ، وأن لا يمكنه إقامة الدليل عليه ويظهر

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي

شِقَاقٍ بَعِيدٍ «١٧٦»

عجزه في ذلك عند مطالبي اياه بالدليل ، ثم قولك أحسن وإن كان ينبغي أن يكون مرفوعا كما في قولك : ما أحسن زيد إذا استفهمت عن أحسن عضو من أعضائه ، الا أنه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا ، فان هناك معنى قولك : ما أحسن زيد أي عضو من زيد أحسن ، وفي هذا معناه أي شيء من الموجودات في العالم أحسن من زيد ، وبينهما فرق كما ترى ، واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني والنصب قولنا زيدا أيضا للفرق ، لأنه هناك خفض لأنه أضيف أحسن إليه ، ونصب هنا للفرق ، وأيضا ففي كل تفضيل معنى الفعل ، وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول ، فان معنى قولك : زيد أعلم من عمرو . أن زيدا جاوز عمرا في العلم ، فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة إلى الفرق

(القول الرابع) وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال ان «ما» للاستفهام وأحسن فعل كما يقوله البصريون . معناه : أي شيء حسن زيدا ، كأنك تستدل بكال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ، ثم تقول : ان عقلي لا يحيط بكنهه كاله ، فتسأل غيرك أن يشرح لك كاله ، فهذا جملة ما قيل في هذا الباب

وأما تحقيق الكلام في أفعل به فسنذكره إن شاء الله في قوله (أسمع بهم وأبصر)

قوله تعالى (ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن قوله (ذلك) إشارة إلى ماذا ؟ فذكروا وجهين .

الأول : أنه إشارة إلى ما تقدم من الوعيد ، لأنه تعالى لما حكم على الذين يكتُمون البيئات بالوعيد الشديد ، بين أن ذلك الوعيد على ذلك الكتاب إنما كان لأن الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن هؤلاء اليهود والنصارى لأجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه ، فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ، ثم قد تقدم في وعيدهم أمور : أحدها : أنهم اشتروا العذاب بالمغفرة . وثانيها : اشتروا الضلالة بالهدى . وثالثها : أن لهم عذاباً أيما . ورابعها : أن الله لا يزيكهم . وخامسها : أن الله لا يكلمهم فقوله (ذلك) يصلح أن يكون إشارة



إلى كل واحد من هذه الأشياء ، وأن يكون إشارة إلى مجموعها .

الثاني : أن (ذلك) إشارة إلى ما يفعلونه من جرائمهم على الله في مخالفتهم أمر الله ، وكتابتهم ما أنزل الله تعالى ، فبين تعالى أن ذلك إنما هو من أجل أن الله نزل الكتاب بالحق ، وقد نزل فيه أن هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ، ولا يكون منهم إلا الاصرار على الكفر ، كما قال (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) .

(المسألة الثانية) قوله (ذلك) يحتمل أن يكون في محل الرفع ، أو في محل النصب ، أما في محل الرفع بأن يكون مبتدأ ، ولا محالة له خبر ، وفي ذلك الخبر وجهان : الأول : التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق ، فبين فيه وعيد من فعل هذه الأشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة . الثاني : التقدير : ذلك العذاب بسبب أن الله نزل الكتاب وكفروا به ، فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية ، وأما في محل النصب فلأن التقدير : فعلنا ذلك بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه .

(المسألة الثالثة) المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل أن يكون هو القرآن ، فإن كان الأول كان المعنى : وإن الذين اختلفوا في تأويله وتحريفه ، لني شقاق بعيد . وإن كان الثاني كان المعنى وإن الذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله لني شقاق بعيد .

(المسألة الرابعة) قوله (بالحق) أي بالصدق ، وقيل ببيان الحق

وقوله تعالى (وإن الذين اختلفوا فيه) فيه مسألتان :

(المسألة الأولى) أن الذين اختلفوا قيل : هم الكفار أجمع اختلفوا في القرآن ، والأقرب حمله على التوراة والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما ، لأن القوم قد عرفوا ذلك وكتبوه وحرفوا تأويله ، فإذا أورد تعالى ما يجري مجرى العلة في إنزال العقوبة بهم فالأقرب أن يكون المراد كتابهم الذي هو الأصل عندهم دون القرآن الذي إذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم ، أما قوله (بالحق) فقيل : بالصدق . وقيل : ببيان الحق . وأما قوله (وإن الذين اختلفوا في الكتاب) فاعلم أنا وإن قلنا : المراد من الكتاب هو القرآن . كان اختلافهم فيه أن بعضهم قال : انه كهانة . وآخرون قالوا : انه سحر . وثالث قال : رجز . ورابع قال : انه أساطير الأولين . وخامس قال : انه كلام منقول مختلق . وإن قلنا : المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها : أحدها : أنهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح ، فاليهود



لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ

قالوا : انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته . وثانيها : أن القوم اختلفوا في تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويلا آخر فاسدا لأن الشيء إذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل أحد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه ، فكان هذا هو الاختلاف . وثالثها : ما ذكره أبو مسلم فقال : قوله (اختلفوا) من باب افتعل الذي يكون مكان فعل . كما يقال : كسب واكتسب ، وعمل واعتمل ، وكتب واكتب ، وفعل وافتعل ، ويكون معنى قوله (الذين اختلفوا في الكتاب) الذين اختلفوا في تأويله ، وتوارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله (يخلف من بعدهم خلف) وقوله (ان في اختلاف الليل والنهار) أى كل واحد يأتي خلف الآخر ، وقوله (وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر) أى كل واحد منهما يخلف الآخر ، وفي الآية تأويل ثالث ، وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله ، والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب ، فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض ، وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقي وهو القرآن

أما قوله (لفى شقاق بعيد) ففيه وجوه : أحدها : أن هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة ، فلا ينبغي أن تلتفت إلى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة . وثانيها : كانه تعالى يقول لمحمد : هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم ، فانهم كالمتفقين على عداوتك ، وغاية المشاققة لك ، فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد . وثالثها : أن هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف ، واختلفوا في كيفية التحريف ، فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاققه وينازعه ، واذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم ، فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة والله أعلم

### الحكم الثالث

قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن



بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤَفُّونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾

السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والمؤفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون

اعلم أن في هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلف العلماء في أن هذا الخطاب عام أو خاص ، فقال بعضهم : أراد بقوله (ليس البر أهل الكتاب) لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى : ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله . وقال بعضهم : بل المراد مخاطبة المؤمنين لماظنوا أنهم قد نالوا البغية بالتوجه إلى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك ، فحطبوا بهذا الكلام . وقال بعضهم : بل هو خطاب للكل ، لأن عند نسخ القبلية وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتراب بهذه القبلة ، وحصل منهم التشدد في تلك القبلة ، حتى ظنوا أنه الغرض الأكبر في الدين فبعثهم الله تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات ، وبين أن البر ليس بأن تولوا وجوهكم شرقاً وغرباً . وإنما البر كيت وكيت ، وهذا أشبه بالظاهر إذ لا تخصيص فيه ، فكانه تعالى قال : ليس البر المطلوب هو أمر القبلة ، بل البر المطلوب هذه الخصال التي عدها

(المسألة الثانية) الاكثرون على أن «ليس» فعل ومنهم من أنكروه ، وزعم أنه حرف حجة من قال : انها فعل اتصال الضمائر بها التي لا تتصل إلا بالأفعال كقولك : لست ولسنا وستم والقوم ليسوا قائمين ، وهذه الحجة منقوضة بقوله : انى وليتى ولعل ، وحجة المنكرين أمور : أولها : أنها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ، ولا يجوز أن تكون فعلا ماضياً ، فلا يجوز أن تكون فعلا ، بيان الملازمة أن كل من قال : انه فعل . قال : انه فعل ماض . وبيان أنه لا يجوز أن يكون فعلا ماضيا إتفاق الجمهور على أنه لئني الحال ، ولو كان ماضياً لكان لئني الماضى لا لئني الحال . وثانيها : أنه



يدخل على الفعل فتقول: ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا، وقول من قال: ان «ليس» داخل على ضمير القصة والشأن، وهذه الجملة تفسر لذلك الضمير. ضعيف، فإنه لو جاز ذلك جاز مثله في «ما» وثالثها: أن الحرف ما يظهر معناه في غيره، وهذه الكلمة كذلك، فإنك لو قلت: ليس زيد لم يتم الكلام، بل لا بد وأن تقول ليس زيد قائما. ورابعها: أن «ليس» لو كان فعلا لكان «ما» فعلا، وهذا باطل. فذلك باطل بيان الملازمة أن «ليس» لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال، وهذا المعنى قائم في «ما» فوجب أن يكون «ما» فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول في ذلك، أو نذكر هذا المعنى بعبارة أخرى. فنقول: «ليس» كلمة جامدة وضعت لنفي الحال فأشبهت «ما» في نفي الفعلية، وخامسها: أنك تصل «ما» بالأفعال الماضية فتقول: ما أحسن زيد. ولا يجوز أن تصل «ما» بليس فلا تقول: ما ليس زيد يذكرك. وسادسها: أنه على غير أوزان الفعل، لأن فعل غير موجود في أبنية الفعل، فكان في القول بأنه فعل إثبات ما ليس من أوزان الفعل

فان قيل: أصله ليس مثل صيد البعير إلا أنهم خففوه وألزموه التخفيف لأنه لا يتصرف للزومه حالة واحدة، وإنما تختلف أبنية الأفعال لاختلاف الأوقات التي تدل عليها، وجعلوا البناء الذي خصوه به ماضيا، لأنه أخف الأبنية

قلنا: هذا كله خلاف الأصل، فالأصل عدمه ولأن الأصل في الفعل التصرف، فلما منعه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الأصلي لثلاثي يتوالى عليه النقضات، فأما أن يجعل منع التصرف الذي هو خلاف الأصل علة لتغير البناء الذي هو أيضاً خلاف الأصل فذاك فاسد جدا. وسابعها: ذكر القتيبي أنها كلمة مركبة من الحروف النافية الذي هو «لا» و«أيس» أي موجود قال ولذلك يقولون: أخرجه من اللبسية إلى الأيسية أي من العدم إلى الوجود، وأيسته أي وجدته وهذا نص في الباب قال: نوذر الخليل أن «ليس» كلمة جحد معناها: لا أيس. فطرح الهمزة استخفافا لكثرة ما يجري في الكلام والدليل عليه قول العرب: اتقني به من حيث أيس وليس. ومعناه: من حيث هو ولا هو. وثامنها: الاستقراء دل على أن الفعل إنما يوضع لإثبات المصدر. وهذا إنما يفيد السلب أو لا فلا يكون فعلا فان قيل: ينتقض قولكم بقوله: نفي زيدا وأعدمه

قلنا: قولك نفي زيدا مشتق من النفي، فقولك نفي دل على حصول معنى النفي، فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها، فلم يكن السؤال وارداً، وأما القائلون بأن «ليس» فعل. فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الأول بأن «ليس» قد يحى. لنفي الماضي كقولهم: جاءني القوم



ليس زيدا ، وعن الثاني : أنه منقوض بقولهم : أخذ يفعل كذا . وعن الثالث : أنه منقوض بسائر الأفعال الناقصة . وعن الرابع : أن المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضى الماثلة . وعن الخامس : أن ذلك إنما امتنع من قبيل أن «ما» للحال «وليس» للماضى ، فلا يمكن الجمع بينهما . وعن السادس : أن تغير البناء وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل : وعن السابع : أن اللىسية اسم فلم قلت أن ليس اسم ، وأما قوله : من حيث أيس وليس فلم قلت أن المضاف إليه يجب كونه اسما ، وأما نص اللىسية فممنوع منه بالدليل . وعن الثامن : أن «ليس» مشتق من اللىسية فهي دالة على تقرير معنى اللىسية ، فهذا ما يمكن أن يقال فى هذه المسألة وإن كانت هذه الجوابات مختلفة ،

(المسألة الثالثة) قرأ حمزة وحفص عن عاصم (ليس البر) بنصب الراء ، والباقون بالرفع ، قال الواحدى : وكلا القراءتين حسن لأن اسم «ليس» وخبرها اجتماعا فى التعريف فاستويا فى كون كل واحد منهما اسما ، والآخر خبرا ، وحجة من رفع (البر) أن اسم «ليس» مشبه بالفاعل ، وخبرها بالمفعول ، والفاعل بأن يلى الفعل أولى من المفعول ، ومن نصب (البر) ذهب إلى أن بعض النحويين قال «ان» مع صلتها أولى أن تكون اسم «ليس» لشبهها بالمضمر فى أنها لا توصف كما لا يوصف المضمر ، فكان ههنا اجتماع مضمر ومظهر . والأولى إذا اجتماعا أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب فى الاختصاص من المظهر ، وعلى هذا قرئ فى التنزيل قوله (فكان عاقبتهما أنهما فى النار) وقوله (وما كان جواب قومه إلا أن قالوا ، وما كان حججهم إلا أن قالوا) والاختيار رفع البر لأنه روى عن ابن مسعود أنه قرأ (ليس البر بأن) والباء تدخل فى خبر ليس

(المسألة الرابعة) البر اسم جامع للطاعات ، وأعمال الخير المقربة الى الله تعالى ، ومن هذا بر الوالدين ، قال تعالى (إن الأبرار لى نعيم وإن الفجار لى جحيم) فجعل البر ضد الفجور ، وقال (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) فجعل البر ضد الإثم ، فدل على أنه اسم عام لجميع ما يؤجر عليه الانسان ، وأصله من الاتساع ومنه البر الذى هو خلاف البحر لاتساعه

(المسألة الخامسة) قال القفال : قد قيل فى نزول هذه الآية أقوال ، والذى عندنا أنه أشار إلى السفهاء الذين طعنوا فى المسلمين وقالوا : ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها مع أن اليهود كانوا يستقبلون المغرب ، والنصارى كانوا يستقبلون المشرق ، فقال الله تعالى : ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب ، بل البر لا يحصل إلا عند مجموع أمور . أحدها : الايمان بالله وأهل الكتاب أدخلوا بذلك ، أما اليهود فلقولهم : بالتجسيم وقولهم : بأن عزيزاً ابن الله ، وأما



النصارى فلقولهم : المسيح ابن الله ، ولأن اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل ، على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله (قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء) وثانيها : الايمان باليوم الآخر ، واليهود أدخلوا بهذا الايمان ، حيث قالوا (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى) وقالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) والنصارى أنكروا المعاد الجسماني ، وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر وثالثها : الايمان بالملائكة ، واليهود أدخلوا بذلك ، حيث أظهروا عداوة جبريل عليه السلام . ورابعها : الايمان بكتب الله ، واليهود والنصارى قد أدخلوا بذلك ، لأن مع قيام الدلالة على أن القرآن كتاب الله ولم يقبلوه قال تعالى (وإن يأتوكم أسارى فتادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) . وخامسها : الايمان بالنبيين ، واليهود أدخلوا بذلك حيث قتلوا الأنبياء ، على ما قال تعالى (ويقتلون النبيين بغير الحق) وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . وسادسها : بذل الأموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أدخلوا بذلك لأنهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل ، كما قال (واشتروا به ثمناً قليلاً) وسابعها : إقامة الصلوات والزكوات ، واليهود كانوا يمنعون الناس منها . وثامنها : الوفاء بالعهد ، واليهود نقضوا العهد حيث قال (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) . وههنا سؤال : وهو أنه تعالى ، نفى أن يكون التوجه إلى القبلة برأثم حكم بأن البر بمجموع أمور أحدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال ، فيلزم التناقض ولأجل هذا السؤال ، اختلف المفسرون على أقوال . الأول : أن قوله (ليس البر) نفى لكمال البر ، وليس نفياً لأصله ، كأنه قال ليس البر كله هو هذا ، فإن البر اسم لمجموع الخصال الحميدة ، واستقبال القبلة واحد منها ، فلا يكون ذلك تمام البر . الثاني : أن يكون هذا نفياً لأصل كونه برا ، لأن استقبالهم للشرق والمغرب ، كان خطأ في وقت النفي ، حين ما نسخ الله تعالى ذلك ، بل كان ذلك إثماً وجوراً لأنه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه ، وما يكون كذلك فإنه لا يعد في البر . الثالث : أن استقبال القبلة لا يكون براً إذا لم يقارنه معرفة الله ، وإنما يكون براً إذا أتى به مع الايمان ، وسائر الشرائط ، كما أن السجدة لا تكون من أفعال البر ، إلا إذا أتى بها مع الايمان بالله ورسوله ، فأما إذا أتى بها بدون هذا الشرط ، فإنها لا تكون من أفعال البر ، روى أنه لما حولت القبلة ، كثر الخوض في نسخها ، وصار كأنه لا يراعى بطاعة الله إلا الاستقبال ، فانزل الله تعالى هذه الآية كأنه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في أمر القبلة ، مع الاعراض عن كل أركان الدين

(المسألة السادسة) قوله (ولكن البر من آمن بالله) فيه حذف وفي كفيته وجوه : أحدها : ولكن البربر من آمن بالله ، فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله (وأشربوا في قلوبهم



العجل) أى حب العجل ، ويقولون: الجود حاتم ، والشعر زهير ، والشجاعة عنزة ، وهذا اختيار الفراء ، والزجاج ، وقطرب ، قال أبو علي : ومثل هذه الآية قوله (أجعلتم سقاية الحاج) ثم قال (كن آمن) وتقديره ، أ جعلتم أهل سقاية الحاج كمن آمن ، أو أ جعلتم سقاية الحاج كإيمان من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين ، إذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل ، وثانيها : قال أبو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله (والعاقبة للتقوى) أى للتقين ومنه قوله (ان أصبح ماؤكم غورا) أى غائرا ، وقالت الخنساء :

فإنما هي إقبال وإدبار

أى مقبلة ومدبرة معاً . وثالثها : أن معناه ولكن ذا البر ، فحذف كقولهم هم درجات عند الله أى ذووا درجات عن الزجاج . ورابعها : التقدير ولكن البر يحصل بالإيمان وكذا وكذا عن المفضل

واعلم أن الوجه الأول أقرب إلى مقصود الكلام فيكون معناه : ولكن البر الذى هو كل البر الذى يؤدي الى الثواب العظيم ، بر من آمن بالله ، وعن المبرد : لو كت بمن يقرأ القرآن بقراءته ، لقرأت ولكن البر بفتح الباء ، وقرأ نافع وابن عامر (ولكن) مخففة (البر) بالرفع ، والباقون (لكن) مشددة (البر) بالنصب

(المسألة السابعة) اعلم أن الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البر أموراً : الأول : الإيمان بأمر خمسة : أولها : الإيمان بالله ، ولن يحصل العلم بالله إلا عند العلم بذاته المخصوصة ، والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ، ولن يحصل العلم بهذه الأمور ، إلا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم ، بالأصول التى عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم ، بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه ، وكونه عالماً بكل المعلومات ، قادراً على كل الممكنات حياً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً ، ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم ، بكونه منزهاً عن الخالية والمحلية والتحيز والعرضية ، ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والإيجاد وبعثة الرسل . وثانيها : الإيمان باليوم الآخر ، وهذا الإيمان مفرغ على الأول ، لأننا ما لم نعلم كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر . وثالثها : الإيمان بالملائكة . ورابعها : الإيمان بالكتب . وخامسها : الإيمان بالرسول وههنا سؤالات

(السؤال الأول) انه لا طريق لنا إلى العلم بوجود الملائكة ، ولا إلى العلم بصدق الكتب ،

إلا بواسطة صدق الرسل ، فإذا كان قول الرسل كالأصل في معرفة الملائكة والكتب ، فلم قدم الملائكة والكتب في الذكر على الرسل

الجواب : أن الأمر وإن كان كما ذكرتموه في عقولنا وأفكارنا ، إلا أن ترتيب الوجود على العكس من ذلك ، لأن الملك يوجد أولاً ، ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ، ثم يصل ذلك الكتاب إلى الرسول ، فالمرعى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجي ، لا ترتيب الاعتبار الذهني

(السؤال الثاني) لم خص الإيمان بهذه الأمور الخمسة

الجواب : لأنه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصدق به ، فقد دخل تحت الإيمان بالله : معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ، ودخل تحت اليوم الآخر : المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد ، إلى سائر ما يتصل بذلك ، ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤديها اليها إلى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة . ودخل تحت الكتاب القرآن ، وجميع ما أنزل الله على أنبيائه ، ودخل تحت النبيين الإيمان بنبوتهم ، وصحة شرائعهم ، فثبت أنه لم يبق شيء مما يجب الإيمان به إلا دخل تحت هذه الآية . وتقرير آخر : وهو أن للمكلف مبدأ ووسطاً ونهاية ، ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات ، وهو المراد بالإيمان بالله واليوم الآخر ، وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم إلا بالرسالة وهي لا تتم إلا بأمور ثلاثة الملائكة الآتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموحي إليه وهي الرسول

(السؤال الثالث) لم قدم هذا الإيمان على أفعال الجوارح ، وهو إيتاء المال

والصلاة ، والزكاة

الجواب : لتنبية على أن أعمال القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح ، الأمر الثاني : من

الأمور المعبرة في تحقق مسمى البر قوله (وآتى المال على حبه) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن الضمير في قوله (على حبه) إلى ماذا يرجع ؟ وذكروا فيه

وجوها : الأول : وهو قول الأكثرين أنه راجع إلى المال ، والتقدير : وآتى المال على حبه المال ، قال ابن عباس وابن مسعود ، وهو أن توتيه وأنت صحيح صحيح ، تأمل الغنى ، وتخشى الفقر ، ولا تهمل حتى إذا بلغت الخلقوم ، قلت : لفلان كذا ولفلان كذا . وهذا التأويل يدل على أن الصدقة حال الصحة أفضل منها عند القرب من الموت ، والعقل يدل على ذلك أيضاً من وجوه أحدها : أن عند الصحة يحصل ظن الحاجة إلى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء



عن المال ، وبذل الشيء عند الاحتياج اليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وثانيها : أن اعطاه حال الصحة أدل على كونه متيقناً بالوعد والوعيد ، من إعطائه حال المرض والموت . وثالثها : أن اعطاه حال الصحة أشق ، فيكون أكثر ثواباً قياساً على ما يبذله الفقير من جهد المقل ، فإنه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني ورابعها : أن من كان ماله على شرف الزوال ، فوجهه من أحد ، مع العلم بأنه لو لم يهبه منه لضاع ، فإن هذه الهبة لا تكون مساوية لما إذا لم يكن خائفاً من ضياع المال ، ثم انه وهبه منه طائعاً ، وراغباً ، فكذا ههنا : وخامسها : أنه متأكد بقوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وقوله (ويطعمون الطعام على حبه) أى على حب الطعام ، وعن أبي الدرداء أنه صلى الله عليه وسلم قال «مثل الذي تصدق عند الموت مثل الذي يهدى بعد ما شبع»

(القول الثالث) أن الضمير يرجع إلى الايتاء ، كأنه قيل: يعطى ويحب الاعطاء رغبة في ثواب الله . الثالث : أن الضمير عائد على اسم الله تعالى ، يعنى يعطون المال على حب الله أى على طلب مرضاته

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا الايتاء ، فقال قوم : إنها الزكاة ، وهذا ضعيف وذلك لأنه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يتغيرا ، فثبت أن المراد به غير الزكاة ، ثم انه لا يخلو إما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات ، لا جاز أن يكون من التطوعات لأنه تعالى قال في آخر الآية (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) وقف التقوى عليه ، ولو كان ذلك ندباً لما وقف التقوى عليه ، فثبت أن هذا الايتاء ، وإن كان غير الزكاة إلا أنه من الواجبات ، ثم فيه قولان : الأول : أنه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل إطعام المضطر ، ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول . أما النص : فقوله عليه الصلاة والسلام «لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره طار إلى جنبه» وروى عن فاطمة بنت قيس : إن في المال حقاً سوى الزكاة . ثم تلت (وآتى المال على حبه) وحكى عن الشعبي أنه سئل عن له مال فأدى زكاته فهل عليه شيء سواه؟ فقال : نعم يصل القرابة ، ويعطى السائل ، ثم تلا هذه الآية . وأما العقل فإنه لا خلاف أنه إذا انتهت الحاجة إلى الضرورة ، وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وإن لم تكن الزكاة واجبة عليهم ، ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الأخذ منهم قهراً ، فهذا يدل على أن هذا الايتاء واجب ، واحتج من طعن في هذا القول بما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال : إن



الزكاة نسخت كل حق .

والجواب من وجوه : الأول : أنه معارض بما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال «في المال حقوق سوى الزكاة» وقول الرسول أولى من قول علي . الثاني : أجمعت الأمة على أنه إذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع إليه ما يدفع الضرورة ، وإن كان قد أدى الزكاة بالكمال . الثالث : المراد أن الزكاة نسخت الحقوق المقدره ، أما الذي لا يكون مقدراً فانه غير منسوخ بدليل أنه يلزم التصديق عند الضرورة ، ويلزم النفقة على الأقارب ، وعلى المملوك ، وذلك غير مقدر . فان قيل : هب أنه صح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب؟ قلنا فيه وجوه : أحدها : أنه تعالى قدم الأولى فالأولى لأن الفقير إذا كان قريباً فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعاً بين الصلة والصدقة ، ولأن القرابة من أوكد الوجوه في صرف المال اليه ، ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المسالك في الوصية ، حتى لا يتمكن من الوصية إلا في الثلث ، ولذلك كانت الوصية للأقارب من الواجبات على ما قال ( كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ) الآية ، وإن كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة إلا عند بعضهم فهذه الوجوه قدم ذا القربى ، ثم أتبعه تعالى باليتامى ، لأن الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه . ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لأن الحاجة قد تشتد بهم . ثم ذكر ابن السبيل إذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته إلى أهله . ثم ذكر السائلين وفي الرقاب ، لأن حاجتهم ادون حاجة من تقدم ذكره . وثانيها . أن معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف ، فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لأن عليه بشدة حاجة من يقرب اليه أقرب ، ثم بحاجة اليتامى ، ثم بحاجة المساكين ، ثم على هذا النسق . وثالثها : أن ذا القربى مسكين ، وله صفة زائدة تخصه لأن شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذى قلبه ، ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، فلذلك بدأ الله تعالى بذى القربى ، ثم باليتامى ، وأخر المساكين ، لأن الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما ، فأما ابن السبيل فقد يكون غنياً ، وقد تشتد حاجته في الوقت ، والسائل قد يكون غنياً ويظهر شدة الحاجة وأخر المكاتب لأن إزالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة .

( القول الثاني ) أن المراد بإيتاء المال ما روى أنه عليه الصلاة والسلام عند ذكره للابل قال : إن فيها حقاً ، هو إطراق فحلها ، وإعارة ذلولها : وهذا بعيد لأن الحاجة إلى إطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب .

( القول الثالث ) أن إيتاء المال إلى هؤلاء كان واجباً ، ثم انه صار منسوخاً بالزكاة ، وهذا أيضاً ضعيف لأنه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا الإيتاء وبين الزكاة .



(المسألة الثالثة) أما ذوو القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور في آية النفل والغنيمة ،  
والا كثرون من المفسرين على ذوى القربى للمعطين ، وهو الصحيح لأنهم به أخص ، ونظيره قوله  
تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى)

واعلم أن ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الأبوين أو بولادة الجددين ، فلا وجه  
لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم على ما حكى عن قوم لأن المحرمية حكم شرعى ، أما القرابة فهي  
لفظة لغوية موضوعة للقرابة في النسب ، وإن كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت في القرب  
والبعد ، أما اليتامى ففي الناس من حمله على ذوى اليتامى ، قال : لأنه لا يحسن من المتصدق أن يدفع  
المال إلى اليتيم الذى لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه ، فانه متى فعل ذلك يكون مخظئاً ، بل إذا كان  
اليتيم مراهقاً عارفاً بمواقع حظه ، وتكون الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ، ولا يخفى على اليتيم وجه  
الانتفاع به جاز دفعها إليه ، هذا كله على قول من قال : اليتيم هو الذى لأب له مع الصغر ، وعند  
أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ ، والحجة فيه قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم)  
ومعلوم أنهم لا يؤتون المال إلا إذا بلغوا ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى : يتيم  
أبى طالب . بعد بلوغه . فعلى هذا إن كان اليتيم بالغاً دفع المال إليه ، وإلا فيدفع إلى وليه ، وأما  
المساكين ففيه خلاف سنذكره إن شاء الله تعالى في سورة التوبة ، والذى نقوله هنا : ان المساكين  
أهل الحاجة ، ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ، ومنهم من يسأل وينبسط  
وهو المراد بقوله (والسائلين) وإنما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما  
يظهر من حاله ، وليس كذلك السائل لأنه بمسألته يعرف فقره وحاجته ، وأما ابن السبيل فروى  
عن مجاهد أنه المسافر ، وعن قتادة أنه الضيف ، لأنه إنما وصل إليك من السبيل ، والأول أشبه  
لأن السبيل اسم للطريق . وجعل المسافر ابناً له للزومه إياه . كما يقال لطير المساء : ابن المساء . ويقال  
للرجل الذى أتت عليه السنون : ابن الأيام . وللشجعان : بنو الحرب . وللناس : بنو الزمان .  
قال ذو الرمة :

وردت عشاء والثريا كأنها على قمة الرأس ابن ماء مخلق

وأما قوله (والسائلين) فعنى به الطالبين ، ومن جعل الآية في غير الزكاة أدخل في هذه الآية  
المسلم والكافر ، روى الحسن بن على رضى الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال « للسائل حق  
ولو جاء على فرس » وقال تعالى (وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم)  
أما قوله (وفى الرقاب) ففيه مسألان :

(المسألة الأولى) (الرقاب) جمع الرقبة وهي مؤخر أصل العنق ، واشتقاقها من المراقبة ، وذلك أن مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ، ولهذا المعنى يقال : أعتق الله رقبتك ولا يقال أعتق الله عنقه . لأنه لما سميت رقبة كأنها تراقب العذاب . ومن هذا يقال للذي لا يعيش ولدها : رقوب . لأجل مراعاتها موت ولدها .

(المسألة الثانية) معنى الآية ، ويؤتى المال في عتق الرقاب . قال القفال : واختلف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات . فقال قائلون : أنه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ، ومن يكون مكاتبها فيعينه على أداء كتابته ، فهؤلاء أجازوا شراء الرقاب من الزكاة المفروضة ، وقال قائلون : لا يجوز صرف الزكاة إلا في إعانة المكاتبين ، فن تأول هذه الآية على الزكاة المفروضة ، فيؤخذ ببقية ذلك الاختلاف ، ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجاز الأمرين فيها قطعاً ، ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الأسارى .

واعلم أن تمام الكلام في تفسير هذه الأصناف سيأتي إن شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات .

(الأمر الثالث) من الأمور المعبرة في تحقق ماهية البر قوله (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) وذلك قد تقدم ذكره .

(الأمر الرابع) قوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) وفيه مسألان :

(المسألة الأولى) في رفع والموفون قولان : أحدهما : أنه عطف على محل «من آمن» تقديره لكن البر المؤمنون والموفون . عن الفراء والأخفش . الثاني : رفع على المدح على أن يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره : وهم الموفون .

(المسألة الثانية) في المراد بهذا العهد قولان : الأول : أن يكون المراد ما أخذته الله من اليهود على عباده بقولهم ، وعلى ألسنة رسلهم بالقيام بحدوده ، والعمل بطاعته ، فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالأنبياء والكتب ، وقد أخبر الله تعالى عن أهل الكتاب أنهم نقضوا العهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها ، فقال (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم) فكان المعنى في هذه الآية أن البر هو ما ذكر من الأعمال مع الوفاء بعهدهم ، لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله ، وماوفوا بعهوده فخذوا أنبياءه ، وقتلوه وكذبوا بكتابه ، واعترض القاضي على هذا القول وقال : إن قوله تعالى (والموفون بعهدهم) صريح في إضافة هذا العهد إليهم ، ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله (إذا عاهدوا) فلا وجه لحمله على ما سيكون لزومه ابتداء من قبله تعالى .



والجواب عنه : أنه تعالى وإن ألزمهم هذه الأشياء لكنهم من عند أنفسهم قبلوا ذلك الالتزام والتزموه ، فصح من هذا الوجه إضافة العهد إليهم .

(القول الثاني) أن يحمل ذلك على الأمور التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه ، واعلم أن هذا العهد إما أن يكون بين العبد وبين الله ، أو بينه وبين رسول الله ، أو بينه وبين سائر الناس أما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالنذور والإيمان ، وأما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاته من الإله ومعاداة من عاداه ، وأما الذي بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من التسليم والتسليم ، وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن ، وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والإخلاص في المناصرة ، فقوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) يتناول كل هذه الأقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الأقسام دون البعض ، وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا : هم الذين إذا وعدوا أجزوا وإذا حلفوا ونذروا أوفوا ، وإذا قالوا صدقوا ، وإذا أتمنوا أدوا ، ومنهم من حمله على قوله تعالى (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله) الآية

(الامر الخامس) من الأمور المعتمدة في تحقق ماهية البر قوله تعالى (والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في نصب الصابرين أقوال : الأولى : قال الكسائي هو معطوف على (ذوى القربى) كأنه قال : وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين : قال النحويون : إن تقدير الآية يصير هكذا : ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين : فعلى هذا قوله (والصابرين) من صلة من قوله (والموفون) متقدم على قوله (والصابرين) فهو عطف على «من» حينئذ قد عطف على الموصول قبل صلته شيئاً ، وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ، ومحال أن يوصف الاسم أو يؤكد أو يعطف عليه إلا بعد تمامه وانقضائه بجميع أجزائه ، أما إن جعلت قوله (والموفون) رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح أيضاً قول الكسائي ، لأنه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح ، وقد عرفت أن هذا الفصل غير جائز ، بل هذا أشنع لأن المدح جملة فإذا لم يجز الفصل بالمفرد فلأن لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى .

فإن قيل : ليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقول القائل : إن زيدا فافهم ما أقول



رجل عالم ، وكقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع أجر من أحسن عملا) ثم قال (أولئك) ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله (انا لا نضيع)

قلنا : الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذي بينهما أشد من التعلق الذي بين المبتدأ والخبر ، فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة

(القول الثاني) قول الفراء : انه نصب على المدح . وان كان من صفة من ، وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح ، والعرب تنصب على المدح وعلى الذم إذا طال الكلام بالنسق في صفة الشيء الواحد وأنشد الفراء :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكنتية في المزدحم

وقالوا فيمن قرأ (حمالة الخطب) بنصب «حمالة» أنه نصب على الذم . قال أبو علي الفارسي : واذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها ، لأن هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول ، فاذا خولف باعراب الأوصاف كان المقصود أكمل ، لأن الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان ، وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجهها واحدا . وجملة واحدة ، ثم اختلف الكوفيون والبصريون في أن المدح والذم لم صارا علتين لاختلاف الحركة ، فقال الفراء : أصل المدح والذم من كلام السامع ، وذلك أن الرجل إذا أخبر غيره فقال له : قام زيد فرمما أتى السامع على زيد ، وقال ذكرت والله الظريف ، ذكرت العاقل . أى هو والله الظريف هو العاقل ، فاراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع . فجرى الاعراب على ذلك ، وقال الخليل : المدح والذم ينصبان على معنى أعنى الظريف . وأنكر الفراء ذلك لوجهين : الاول : أن أعنى إنما يقع تفسيرا للاسم المجهول ، والمدح يأتي بعد المعروف . الثاني : أنه لو صح ما قاله الخليل لصح أن يقول : قام زيد أخاك . على معنى : أعنى أخاك . وهذا مما لم تقله العرب أصلا

واعلم أن من الناس من قرأ (الموفين ، والصابرين) ومنهم من قرأ (الموفون ، والصابرون) أما قوله (في البأساء) قال ابن عباس : يريد الفقر . وهو اسم من البؤس (والضراء) قال يريد به المرض . وهما اسمان على فعلاء ولا أفعل لهما ، لأنهما ليسا بنعتين (وحين البأس) قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال في سبيل الله والجهاد ، ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لا بأس عليك في هذا ، أى لا شدة (وعذاب بئس) شديد ثم تسمى الحرب بأساً لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأساً لشدته قال تعالى (فلما رأوا بأسنا ، فلما أحسوا بأسنا ، فن ينصرنا من بأس الله) ثم



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدِ  
بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّهِ إِلَيْهِ  
بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بِعَدْلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

قال تعالى (أولئك الذين صدقوا) أى أهل هذه الأوصاف هم الذين صدقوا فى إيمانهم ، وذكر  
الواحدى رحمه الله فى آخر هذه الآية مسألة وهى أنه قال : هذه الواوات فى الأوصاف فى هذه  
الآية للجمع ، فمن شرائط البر وتمام شرط البار أن تجتمع فيه هذه الأوصاف ، ومن قام به  
واحد منها لم يستحق الوصف بالبر ، فلا ينبغى أن يظن الإنسان أن الموفى بعهده من جملة من قام  
بالبر ، وكذا الصابر فى البأساء بل لا يكون قائماً بالبر ، إلا عند استجماع هذه الخصال ، ولذلك قال  
بعضهم : هذه الصفة خاصة للأنبياء عليهم السلام ، لأن غيرهم لا تجتمع فيه هذه الأوصاف كلها ،  
وقال آخرون : هذه عامة فى جميع المؤمنين ، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت

### الحكم الرابع

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتل الحى بالحر والعبد بالعبد والأنثى  
بالأنثى فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة  
فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾

قبل الشروع فى التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه : أحدها : أن سبب  
نزوله إزالة الأحكام التى كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام ، وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون  
القتل فقط ، والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط ، وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل ،  
وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرن التعدى فى كل واحد من هذين الحكيم ، أما فى القتل  
فلا تة إذا وقع القتل بين قبيلتين احدهما أشرف من الأخرى ؛ فالأشرف كانوا يقولون : لنقتلن  
بالعبد منا الحر منهم ، وبالمرأة منا الرجل منهم ، وبالرجل منا الرجلين منهم ، وكانوا يجعلون  
جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم ، وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل انسانا



من الأشراف ، فاجتمع أقارب القتال عند والد المقتول ، وقالوا : ماذا تريد ؟ فقال احدي ثلاث قالوا : وما هي ؟ قال : اما تحيون ولدي ، أو تملأون داري من نجوم السماء ، أو تدفعوا إلى جملة قومكم حتى أقتلهم ، ثم لأرى أنى أخذت عوضاً وأما الظلم في أمر الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس ، فلما بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وأنزل هذه الآية .

(والرواية الثانية) في هذا المعنى وهو قول السدي : ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي

(والرواية الثالثة) أنها نزلت في واقعة قتل حمزة رضي الله عنه

(والرواية الرابعة) ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي بن أبي طالب وعن الحسن البصري أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبد والذكرين والائتئين يقع القصاص ويكفي ذلك فقط ، فأما إذا كان القتال للعبد حراً ، أو للحر عبداً ، فإنه يجب مع القصاص التراجع ، وأما حر قتل عبداً فهو قوده ، فان شاء موالي العبد أن يقتلوا الحر قتلوه بشرط أن يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ، ويردوا إلى أولياء الحر بقية ديته ، وان قتل عبد حراً فهو به قود ، فان شاء أولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد من دية الحر ، وأدوا بعد ذلك إلى أولياء الحر بقية ديته ، وان شأوا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد ، وان قتل رجل امرأة فهو بها قود ، فان شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية ، وان قتلت المرأة رجلاً فهي به قود ، فان شاء أولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية ، وان شأوا أعطوا كل الدية وتركوها ، قالوا فأنزل الله تعالى أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبد والائتئين والذكرين فأما عند اختلاف الجنس فالأكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه

إذا عرفنا سبب النزول فلنرجع إلى التفسير

أما قوله تعالى ﴿ كتب عليكم ﴾ فعناه : فرض عليكم . فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين : أحدهما : أن قوله تعالى ﴿ كتب ﴾ يفيد الوجوب في عرف الشرع . قال تعالى ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾ وقال ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية ﴾ وقد كانت الوصية واجبة ، ومنه الصلوات المكتوبات أي المفروضات ، وقال عليه السلام « ثلاث كتبت على ولم تكتب عليكم » والثاني : لفظه ﴿ عليكم ﴾ مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ﴿ والله على الناس حج البيت ﴾ وأما القصاص



فهو أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل . من قولك : اقتص فلان أثر فلان إذا فعل مثل فعله . قال تعالى (فارتدا على آثارهما قصصا) وقال تعالى (وقالت لأخته قصيه) أي اتبع أثره ، وسميت القصة قصة لان بالحكاية تساوى المحكى ، وسمى القصاص لانه يذكر مثل أخبار الناس ، ويسمى المقص مقصا لتعادل جانبيه

وأما قوله تعالى (في القتلى) أي بسبب قتل القتلى ، لأن كلمة «في» قد تستعمل للسببية ، كقوله عليه السلام «في النفس المؤمنة مائة من الابل» إذا عرفت هذا فصار تقدير الآية : يا أيها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى . فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى ، الا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص أيضا في صور كثيرة ، وهي إذا قتل الوالد ولده ، والسيد عبده ، وفيما إذا قتل المسلم حريبا أو معاهداً ، وفيما إذا قتل مسلم مسلماً خطأ إلا أن العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه .

فان قيل : قولكم هذه الآية تقتضى وجوب القصاص فيه اشكالان : الأول : أن القصاص لو وجب لوجب إما على القاتل ، أو على ولى الدم ، أو على ثالث ، والاقسام الثلاثة باطلة ، وانما قلنا انه لا يجب على القاتل ، لأن القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه ، بل يحرم عليه ذلك ، وانما قلنا : انه غير واجب على ولى الدم لأن ولى الدم مخير في الفعل والترك ، بل هو مندوب إلى الترك بقوله (وان تعفوا أقرب للتقوى) والثالث أيضا باطل ، لأنه يكون أجنبيا عن ذلك القتل ، والأجنبي عن الشيء لا تعلق له به .

(السؤال الثاني) إذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية ، فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على إيجاب القتل البتة ، بل أقصى ما في الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذى يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل .

والجواب عن السؤال الأول من وجهين : الأول : أن المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام أو من يجرى مجراه ، لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود ، فانه لا يحل للامام أن يترك القود لأنه من جملة المؤمنين ، والتقدير : يا أيها الائمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان أراد ولى الدم استيفاءه . والثانى : أنه خطاب مع القاتل ، والتقدير : يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولى بالقصاص ، وذلك لأن القاتل ليس له أن يمتنع هنا وليس له أن ينكر ، بل



للزاني والسارق المهرب من الحدود لها أيضاً أن يستترا بستر الله ولا يقرا، والفرق أن ذلك حق الآدمي وأما الجواب عن السؤال الثاني: فهو أن ظاهر الآية يقتضي إيجاب التسوية في القتل، والتسوية في القتل صفة القتل، وإيجاب الصفة يقتضي إيجاب الذات، فكانت الآية مفيدة لإيجاب القتل من هذا الوجه

ويتفرع على ما ذكرنا مسائل:

(المسألة الأولى) ذهب أبو حنيفة إلى أن موجب العمد هو القصاص، وذهب الشافعي في أحد قوله إلى أن موجب العمد اما القصاص واما الدية، واحتج أبو حنيفة بهذه الآية، ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف، لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام أو ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما إذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين، وعندنا أنه متى كان الأمر كذلك كان القصاص متعيناً، انما النزاع في أن ولي الدم هل يتمكن من العدول إلى الدية وليس في الآية دلالة على أنه إذا أراد الدية ليس له ذلك

(المسألة الثانية) اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الآية على إيجابها فقال الشافعي: يراعى جهة القتل الأول فان كان الأول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل، فان مات منه في تلك المرة والا حزت رقبته، وكذلك لو أحرق الأول بالنار أحرق الثاني، فان مات في تلك المرة والا حزت رقبته، وقال أبو حنيفة رحمه الله: المراد بالمثل تناول النفس بأرجى ما يمكن، فعلى هذا لا اقتصاص إلا بالسيف بحز الرقبة. حجة الشافعي رحمه الله أن الله تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة، ويدل عليه وجوه: أحدها: أنه يجوز أن يقال: كتبت التسوية في القتلى إلا في كيفية القتل، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل، فدخل هذا على أن كيفية القتل داخلة تحت النص. وثانيها: أنا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الأمور لصارت الآية بجملة، ولو حكمتها فيها بالعموم كانت الآية مفيدة، لكنهار بما صارت مخصوصة في بعض الصور، واتخصيص أهون من الاجمال. وثالثها: أن الآية لو لم تفد الا لإيجاب للتسوية في أمر من الامور فلا شيتين الا وهما متساويان في بعض الامور، فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شيء البتة، وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه، ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة، كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها، ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله



«من حرق حرقناه، ومن غرق غرقناه» ومما يروى أن يهوديا رضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن ترضخ رأس اليهودي بالحجارة، وإذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات. ومع هذه الاحاديث على قول الشافعي مبلغا قويا واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام «لا قود إلا بالسيف» وقوله عليه السلام «لا يعذب بالنار إلا ربها».

والجواب أن الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم (المسألة الثالثة) اتفقوا على أن هذا القاتل إذا لم يتب وأصر على ترك التوبة: فإن القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى، أما إذا كان تائبا فقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لأن الدلائل دلت على أن التوبة مقبولة، قال تعالى (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) وإذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب مستحقا للعقاب، ولأنه عليه السلام قال «التوبة تمحو الحوبة» فثبت أن شرع القصاص في حق التائب لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا: يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء. وقالت المعتزلة إنما شرع ليكون لطفا به ثم سألوا أنفسهم فقالوا: انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا به؟ وأجابوا عنه بأن هذا القتل فيه منفعة لولى المقتول من حيث التشفي، ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن القتل، ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم أنه لا بد وأن يقتل صار ذلك داعيا له إلى الخير وترك الاصرار والتمرد

أما قوله تعالى «الحر بالحر والعبد بالعبد والأثمي بالأثمي» ففيه قولان

(القول الأول) ان هذه الآية تقتضى أن لا يكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدن وبين الأثمين.

واحتجوا عليه بوجوه: الأول: أن الالف واللام في قوله (الحر) تفيد العموم فقوله (الحر بالحر) يفيد أن يقتل كل حر بالحر، فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا لا بالحر، وذلك ينافي إيجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر. الثاني: أن الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لاحالة بفعل، فيكون التقدير: الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر، بل إما أن يكون مساويا له أو أخص منه، وعلى التقديرين فهذا يقتضى أن يكون كل حر مقتولا بالحر، وذلك ينافي كون حر مقتولا بالعبد. الثالث: وهو أنه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المهائلة وهو قوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) فلما ذكر عقبيه قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد)



دل ذلك على أن رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة ، لأن قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) خرج مخرج التفسير لقوله ( كتب عليكم القصاص في القتلى) وإيجاب القصاص على الحر بقتل العبد إهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى ، فوجب أن لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) فجوابنا أن الترجيح معنا لوجهين : أحدهما: أن قوله (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) شرع لمن قبلنا ، والآية التي تمسكنا بها شرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى في الدلالة من شرع من قبلنا . وثانيهما : أن الآية التي تمسكنا بهامشتملة على أحكام النفوس على التفصيل والتخصيص ، ولا شك أن الخاص مقدم على العام ، ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية أن لا يقتل العبد إلا بالعبد ، وأن لا تقتل الاثني إلا بالاثني ، الا أنا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع ، وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية ، وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد ، فوجب أن يبقى هنا على ظاهر اللفظ ، أما الاجماع فظاهر ، وأما المعنى المستنبط فهو أنه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى ، بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذي هو دونه ، وكذا القول في قتل الاثني بالذکر ، فاما قتل الذکر بالاثني فليس فيه إلا الاجماع والله أعلم

(القول الثاني) أن قوله تعالى (الحر بالحر) لا يفيد الحصر البتة ، بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام ، واحتجوا عليه بوجهين : الاول: أن قوله (والاثني بالاثني) يقتضى قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة ، فلو كان قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) مانعا من ذلك لوقع التناقض . الثاني : أن قوله تعالى ( كتب عليكم القصاص في القتلى) جملة تامة مستقلة بنفسها ، وقوله (الحر بالحر) تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذکر ، وإذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذکر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ، ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين : الاول : وهو الذي عليه الأكثرون أن تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول هذه الآية أنهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ، ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك

واعلم أن للقائلين بالقول الأول أن يقولوا : أما قوله تعالى ( كتب عليكم القصاص في القتلى) هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لأن القصاص عبارة عن المساواة ، وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لأنه زائد عليه في الشرف وفي أهلية القضاء والامامة والشهادة ، فوجب أن



لا يكون مشروعا ، أقصى ما في الباب أنه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل ، والشريف بالخسيس ، إلا أنه يبقى في غير محل الاجماع على الأصل ، ثم ان سلطنا أن قوله ( كتب عليكم القصاص في القتلى ) يوجب قتل الحر بالعبد الا أنا ينسأ أن قوله ( الحر بالحر والعبد بالعبد ) يمنع من جواز قتل الحر بالعبد ؛ هذا خاص وما قبله عام ، والخاص مقدم على العام ، لا سيما إذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جارياً مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام

(الوجه الثاني) في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي بن أبي طالب والحسن البصري ، أن هذه الصور هي التي يكتفى فيها بالقصاص ، أما في سائر الصور وهي ما إذا كان القصاص واقعاً بين الحر والعبد ، وبين الذكر والأنثى ، فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع ، وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الآية ، إلا أن كثيراً من المحققين زعموا أن هذا النقل لم يصح عن علي بن أبي طالب وهو أيضاً ضعيف عند النظر ، لأنه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع ، فكذلك يقتل الذكر بالأنثى ولا تراجع ، ولأن القود نهاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه

أما قوله تعالى ( فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان ) فاعلم أن الذين قالوا : موجب العمد أحد أمرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا الآية تدل على أن في هذه القصة عافياً ومعفواً عنه ، وليس هنا إلا ولى الدم والقاتل ، فيكون العافي أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل ، لأن ظاهر العفو هو إسقاط الحق وذلك إنما يتأتى من الولى الذى له الحق على القاتل . فصار تقدير الآية : فاذا عفى ولى الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف ، وقوله ( شيء ) مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق ، وهو وجوب القصاص إزالة للابهام ، فصار تقدير الآية إذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص ، فليتبع القاتل العافي بالمعروف ، وليؤد إليه ما لا باحسان ، وبالاجماع لا يجب أداء غير الدية ، فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية ، وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال ، ولولم يكن كذلك لما كان المال واجباً عند العفو عن القود ، وبما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ( ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ) أى إثبات الخيار لكم في أخذ الدية ، وفي القصاص رحمة من الله عليكم ، لأن الحكم في اليهود حتم القصاص ، والحكم في النصارى حتم العفو ، فخفف عن هذه الأمة وشرع لهم التخخير بين القصاص والدية ، وذلك تخفيف من الله ورحمة في حق هذه الأمة ، لأن ولى الدم قد تكون



الدية آثر عنده من القود إذا كان محتاجاً إلى المال ، وقد يكون القود آثر إذا كان راغباً في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه ، لجعل الخيرة له فيما أحبه رحمة من الله في حقه .  
فان قيل : لانسلم أن العافي هو ولي الدم ، وقوله العفو إسقاط الحق ، وذلك لا يليق إلا بولي الدم .

قلنا : لانسلم أن العفو هو إسقاط الحق ، بل المراد من قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) أي فمن سهل له من أخيه شيء ، يقال : أتاني هذا المال عفواً صفوياً . أي سهلاً . ويقال : خذ ما عفا . أي ما سهل ، قال الله تعالى (خذ العفو) فيكون تقدير الآية : فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذي هو القاتل شيء من المال ، فليتبع ولي الدم ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال ، وليؤد القاتل إلى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة ، فيكون معنى الآية على هذا التقدير : إن الله تعالى حث الأولياء إذا دعوا إلى الصلح من الدم على الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به ويعفوا عن القود .

سلنا أن العافي هو ولي الدم ، لكن لم لا يجوز أن يقال : المراد هو أن يكون القصاص مشتركاً بين شريكين فيعفو أحدهما فحينئذ ينقلب نصيب الآخر ما لا فائدة تعالى أمر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف ، وأمر القاتل بالأداء إليه باحسان .

سلنا أن العافي هو ولي الدم سواء كان له شريك أو لم يكن ، لكن لم لا يجوز أن يقال : إن هذا مشروط برضا القاتل ، إلا أنه تعالى لم يذكر رضا القاتل لأنه يكون ثابتاً لا محالة لأن الظاهر من كل عاقل أنه يندل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه ، لأنه إذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال ، أما بذلك المال ففيه إحياء النفس ، فلما كان هذا الرضا حاصلًا في الأعم الأغلب ، لا جرم ترك ذكره وإن كان معتبراً في نفس الأمر

والجواب : حمل لفظ العفو في هذه الآية على إسقاط حق القصاص أولى من حمله على أن يعث القاتل المال إلى ولي الدم ، ويأنه من وجهين : الأول : أن حقيقة العفو إسقاط الحق ، فيجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ، وحمل اللفظ في هذه الآية على إسقاط الحق أولى من حمله على ما ذكرتم ، لأنه لما تقدم قوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) كان حمل قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) على إسقاط حق القصاص أولى ، لأن قوله (شيء) لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعنى الذي هو المذكور السابق أولى . الثاني : أنه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم ، لكان قوله (فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان) عبثاً لأن بعد وصول المال



اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به إلى اتباعه، ولا حاجة بذلك المعطى إلى أن يؤمر بأداء ذلك المال بالاحسان.

وأما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين: الأول: أن ذلك الكلام إنما يتمشى بفرض صورة مخصوصة، وهي ما إذا كان حق القصاص مشتركاً بين شخصين ثم عفا أحدهما وسكت الآخر، والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الإطلاق، فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المفيدة خلاف الظاهر. والثاني: أن الهاء في قوله (وأداء إليه باحسان) ضمير عائد إلى المذكور سابق، والمذكور السابق هو العافي، فوجب أداء هذا المال إلى العافي، وعلى قولكم: يجب أدائه إلى غير العافي فكان قولكم باطلاً.

وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا إما أن يكون ممتنع الزوال، أو كان يمكن الزوال، فإن كان ممتنع الزوال، فوجب أن يكون مكنته أخذ الدية ثابتة لولى الدم على الإطلاق، وإن كان يمكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذى ما دلت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وأنه غير جائز.

ولما تلخص هذا البحث فنقول: الآية بقيت فيها أبحاث لفظية نذكرها في معرض السؤال والجواب.

(البحث الأول) كيف تركيب قوله (فمن عفى له من أخيه شيء).

الجواب: تقديره: فمن له من أخيه شيء من العفو، وهو كقوله: سير يزيد بعض السير وطائفة من السير.

(البحث الثاني) أن «عفى» يتعدى بعن لا باللام، فأوجه قوله (فمن عفى له).

الجواب: أنه يتعدى بعن إلى الجاني وإلى الذنب، فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى (عفا الله عنك) فإذا تعدى إلى الذنب قيل: عفوت لفلان عما جنى. كما تقول: عفوت له عن ذنبه، وتجاوزت له عنه. وعليه هذه الآية. كأنه قيل: فمن عفى له من جنايته. فاستغنى عن ذكر الجناية.

(البحث الثالث) لم قيل شيء من العفو؟

والجواب من وجهين: أحدهما: أن هذا إنما يشكل إذا كان الحق ليس إلا القود فقط، فحينئذ يقال: القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله (شيء) فائدة. أما إذا كان مجموع حقه، إما القود، وإما المال كان مجموع حقه متبعضاً لأن له أن يعفو عن القود دون المال، وله أن يعفو عن الكل، فلما كان



الامر كذلك جاز أن يقول (فمن عني له من أخيه شيء).

والجواب الثاني: أن تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة، لأنه يجوز أن يتوهم أن العفو لا يؤثر في سقوط القود، إلا أن يكون عفواً عن جميعه، فبين تعالى أن العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود، وعفو بعض الأولياء عن حقه، كعفو جميعهم عن خلقهم، فلو عرف الشيء كان لا يفهم منه ذلك، فلما نكره صار هذا المعنى مفهوماً منه، فلذلك قال تعالى (فمن عني له من أخيه شيء).

(البحث الرابع) بأى معنى أثبت الله وصف الاخوة.

والجواب قيل: ان ابن عباس تمسك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمناً من ثلاثة أوجه: الاول: أنه تعالى سماه مؤمناً حال ما وجب القصاص عليه، وإنما وجب القصاص عليه إذا صدر عنه القتل العمد العدوان، وهو بالاجماع من الكبائر، وهذا يدل على أن صاحب الكبيرة مؤمن. والثاني: أنه تعالى أثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم، ولا شك أن هذه الاخوة تكون بسبب الدين، لقوله تعالى (إنما المؤمنون اخوة) فلولا أن الايمان باق مع الفسق والالما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الايمان. الثالث: أنه تعالى ندب إلى العفو عن القاتل، والندب إلى العفو إنما يليق بالمؤمن

أجاب المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا: ان قلنا المخاطب بقوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) هم الائمة فالسؤال زائل. وان قلنا: انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين: أحدهما: أن القاتل قبل إقدامه على القتل كان مؤمناً، فسماه الله تعالى مؤمناً بهذا التأويل. والثاني: أن القاتل قديتوب وعند ذلك يكون مؤمناً. ثم انه تعالى أدخل فيه غير التائب على سبيل التغليب

وأما الوجه الثاني: وهو ذكر الاخوة، فأجابوا عنه من وجوه: الأول: أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحداً، ولا شك أن المؤمنين إخوة قبل الاقدام على القتل. والثاني: الظاهر أن الفاسق يتوب، وعلى هذا التقدير يكون ولي المقتول أخاً له، والثالث: يجوز أن يكون جعله أخاً له في النسب، كقوله تعالى (وإلى عاد أخاهم هوداً) والرابع: أنه حصل بين ولي الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص، وهذا القدر يكفي في إطلاق اسم الاخوة، كما تقول للرجل: قل لصاحبك كذا إذا كان بينهما أدنى تعلق. والخامس: ذكره بلفظ الاخوة ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد.

والجواب: أن هذه الوجوه بأسرها تقتضى تقييد الاخوة بزمان دون زمان، وبصفة دون



صفة . والله تعالى أثبت الاخوة على الاطلاق

وأما قوله تعالى ﴿فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان﴾ ففيه أبحاث .

﴿البحث الأول﴾ قوله ﴿فاتباع بالمعروف﴾ رفع لأنه خبر مبتدأ محذوف ، وتقديره : تخفكه اتباع . أو هو مبتدأ خبره محذوف تقديره : فعليه اتباع بالمعروف .

﴿البحث الثاني﴾ قيل : على العاقبى الاتباع بالمعروف ، وعلى المغفوع عنه أداء باحسان ، عن ابن عباس والحسن وقتادة وبجاهد . وقيل : هما على المغفوع عنه ، فانه يتبع عفو العاقبى بمعروف ، ويؤدى ذلك المعروف اليه باحسان .

﴿البحث الثالث﴾ الاتباع بالمعروف أن لا يشدد بالمطالبة ، بل يجرى فيها على العادة المألوفة فان كان معسراً فالنظرة ، وإن كان واجداً لعين المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق . وإن كان واجداً لغير المال الواجب ، فالامهال إلى أن يتباع ويستبدل ، وأن لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الأهم من الواجبات ، فأما الأداء باحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعدام فى حال الامكان ، ولا يؤخره مع الوجود ، ولا يقدم ما ليس بواجب عليه ، وأن يؤدى ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل .

أما قوله تعالى ﴿ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾ ففيه وجوه : أحدها : أن المراد بقوله (ذلك) أى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف فى حكم ، لأن العفو وأخذ الدية محرمان على أهل التوراة ، والقصاص مكتوب عليهم البتة ، والقصاص والدية محرمان على أهل الانجيل ، والعفو مكتوب عليهم ، وهذه الأمة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا ، وهذا قول ابن عباس . وثانيها : أن قوله (ذلك) راجع إلى قوله ﴿فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان﴾ أما قوله ﴿فمن اعتدى بعد ذلك﴾ التخفيف يعنى تجاوز الحد إلى ما هو أكثر منه ، قال ابن عباس والحسن : المراد أن لا يقتل بعد العفو والدية ، وذلك لأن أهل الجاهلية إذا عفوا وأخذوا الدية ، ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه ، فنهى الله عن ذلك ، وقيل : المراد أن يقتل غير قاتله ، أو أكثر من قاتله أو طلب أكثر مما وجب له من الدية ، أو تجاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ، ويجب أن يحمل على الجميع لعموم اللفظ (فله عذاب أليم) وفيه قولان : أحدهما : وهو المشهور أنه نوع من العذاب شديد الألم فى الآخرة . والثانى : روى عن قتادة أن العذاب الأليم هو أن يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام «لا أعافى أحدا قتل بعد أخذ الدية» وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير ، وهذا القول ضعيف لوجوه : أحدها : أن المفهوم من العذاب



## وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

الآليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة . وثانيها : أنا بينما أن القود تارة يكون عذابا ، وتارة يكون امتحانا ، كما في حق النائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه دون وجه . وثالثها : أن القاتل لمن عني عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولى الدم من العفو عنه ، لأن ذلك حق ولى الدم فله اسقاطه قياساً على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب في الآية المتقدمة القصاص ، وكان القصاص من باب الايلام ، توجه فيه سؤال وهو أن يقال كيف يليق بكال رحمته ايلام العبد الضعيف ؟ فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص ، فقال (ولكم في القصاص حياة) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في الآية وجوه : الأول : أنه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لأن القصاص ازالة للحياة ، وازالة الشيء يمتنع أن تكون نفس ذلك الشيء ، بل المراد أن شرع القصاص يفضى إلى الحياة في حق من يريد أن يكون قاتلا ، وفي حق من يراد جعله مقتولا ، وفي حق غيرهما أيضاً ، أما في حق من يريد أن يكون قاتلا فلا أنه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا ، وأما في حق من يراد جعله مقتولا فلأن من أراد قتله إذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول ، وأما في حق غيرهما فلأن في شرع القصاص بقاء من هم بالقتل ، أو من يهيم به وفي بقاءهما بقاء من يتعصب لهما ، لأن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي إلى المحاربة التي تنتهي إلى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل .

﴿الوجه الثاني﴾ في تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأن سافك الدم إذا أقيد منه ارتدع من كان يهيم بالقتل فلم يقتل ، فكان القصاص نفسه سبباً للحياة من هذا الوجه ، واعلم أن الوجه الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل ، بل يدخل فيه القصاص في الجوارح والشجاج ، وذلك لأنه إذا علم أنه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سبباً لبقائهما لأن المجروح لا يؤمن فيه الموت ، وكذلك الجراح إذا اقتص منه ، وأيضاً



فالشجة والجراحة التي لا قود فيها داخلة تحت الآية لأن الجراح لا يأمن أن تؤدي جراحته إلى زهوق النفس ، فيلزم القود ، فخوف القصاص حاصل في النفس

(الوجه الثالث) أن المراد من القصاص إيجاب التسوية ، فيكون المراد أن إيجاب التسوية حياة لغير القاتل ، لأنه لا يقتل غير القاتل ، بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدي

(الوجه الرابع) قرأ أبو الجوزاء (ولكم في القصاص حياة) أي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص ، وقيل (القصاص) القرآن . أي لكم في القرآن حياة للقلوب كقوله (روحا من أمرنا ، ويحيي من حي عن بينة) والله أعلم

(المسألة الثانية) اتفق علماء البيان على أن هذه الآية في الإيجاز مع جمع المعاني باللغة باللغة إلى أعلى الدرجات ، وذلك لأن العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة ، كقولهم: قتل البعض إحياء للجميع . وقول آخريين: أكثروا القتل ليقول القتل . وأجود الألفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم: القتل أنفى للقتل . ثم إن لفظ القرآن أفصح من هذا ، وبيان التفاوت من وجوه : أحدها: أن قوله (ولكم في القصاص حياة) أخصر من الكل ، لأن قوله (ولكم) لا يدخل في هذا الباب ، إذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك ، لأن قول القاتل: قتل البعض إحياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله ، وكذلك في قولهم: القتل أنفى للقتل . فإذا تأملت علمت أن قوله (في القصاص حياة) أشد اختصاراً من قولهم: القتل أنفى للقتل . وثانيها: أن قولهم: القتل أنفى للقتل . ظاهرة يقتضى كون الشيء سبباً لانتفاء نفسه وهو محال . وقوله (في القصاص حياة) ليس كذلك ، لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ، ثم ما جعله سبباً لمطلق الحياة لأنه ذكر الحياة منكراً ، بل جعله سبباً لنوع من أنواع الحياة . وثالثها: أن قولهم: القتل أنفى للقتل . فيه تكرير للفظ القتل ، وليس قوله (في القصاص حياة) كذلك . ورابعها: أن قول القاتل: القتل أنفى للقتل . لا يفيد إلا الردع عن القتل ، وقوله (في القصاص حياة) يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو أجمع للفوائد . وخامسها: أن نفي القتل مطلوب تبعاً من حيث أنه يتضمن حصول الحياة ، وأما الآية فأنها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلي ، فكان هذا أولى . وسادسها: أن القتل ظلماً قتل ، مع أنه لا يكون نافياً للقتل بل هو سبب لزيادة القتل ، إنما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص ، فظاهر قولهم باطل ، أما الآية فهي صحيحة ظاهراً وتمسكاً ، فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام العرب



(المسألة الثالثة) احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة في قولهم : ان المقتول لو لم يقتل لوجب أن يموت . فقالوا إذا كان الذي يقتل يجب أن يموت لو لم يقتل ، فهب أن شرع القصاص يزجر من يريد أن يكون قاتلا عن الاقدام على القتل ، لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله . فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضياً إلى حصول الحياة

فان قيل : انا انما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل ، فلا يلزم ما قلتم . قلنا أليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله ؟ فاذا قلتم : كان يموت فقد حكتم في أن من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون موته كقتله ، وذلك يصحح ما ألزمنكم لأنه لا بد من أن يكون على قولكم المعلوم أنه لو لم يقتله اما لأنه منعه مانع عن القتل . أو بأن خاف قتله أنه كان يموت ، وفي ذلك صحة ما ألزمنكم ، هذا كله ألفاظ القاضي

أما قوله تعالى (يا أولى الألباب) فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف ، فاذا أرادوا الاقدام على قتل أعدائهم ، وعلوا أنهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعاً لهم ، لأن العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سبباً للكف والامتناع ، الا أن هذا الخوف انما يتولد من الفسك الذي ذكرناه ممن له عقل يهديه الى هذا الفكر فمن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف ، فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى الألباب

وأما قوله تعالى (لعلكم تتقون) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) لفظة «لعل» للترجي . وذلك انما يصح في حق من لم يكن عالماً بجميع المعلومات ، وجوابه ما سبق في قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون)

(المسألة الثانية) قال الجبائي : هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكل التقوى ، سواء كان في المعلوم أنهم يتقون أو لا يتقون ، بخلاف قول المجبرة . وقد سبق جوابه أيضا في تلك الآية

(المسألة الثالثة) في تفسير الآية قولان : أحدهما : قول الحسن والأصم : أن المراد : لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص . والثاني : أن المراد هو التقوى من كل الوجوه ، وليس في الآية تخصيص للتقوى ، فحمل على الكل أولى : ومعلوم أن الله تعالى انما كتب على العباد الأمور الشاقة من القصاص وغيره ، لاجل أن يتقوا النار باجتنب المعاصي ويكفوا عنها ، فاذا كان هذا هو المقصود الاصلى ووجب حمل الكلام عليه



كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنِ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ  
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ «١٨٠»

### الحكم الخامس

قوله تعالى ﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين  
بالمعروف حقاً على المتقين ﴾

اعلم أن قوله تعالى ( كتب عليكم ) يقتضى الوجوب على ما بيناه ، أما قوله ( إذا حضر أحدكم  
الموت ) فليس المراد منه معاينة الموت ، لان فى ذلك الوقت يكون عاجزاً عن الايصاء ثم ذكروا  
فى تفسيره وجهين : الأول : وهو اختيار الأكثرين أن المراد حضور أمارة الموت ، وهو المرض  
المخوف وذلك ظاهر فى اللغة ، يقال فىمن يخاف عليه الموت : انه قد حضره الموت كما يقال لمن  
قارب البلد : انه قد وصل . والثانى : قول الاصم أن المراد فرض عليكم الوصية فى حال الصحة  
بأن تقولوا : اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضى والقول الأول أولى لوجهين : أحدهما : أن  
الموصى وان لم يذكر فى وصيته الموت جاز . والثانى : أن ما ذكرناه هو الظاهر ، وإذا أمكن ذلك  
لم يجز حمل الكلام على غيره .

أما قوله ﴿ إن ترك خيراً ﴾ فلا خلاف أنه المال ههنا والخير يراد به المال فى كثير من القرآن  
كقوله ( وما تنفقوا من خير ، وإنه لحب الخير ، من خير فقير ) وإذا عرفت هذا فنقول : ههنا قولان :  
أحدهما : أنه لافرق بين القليل والكثير ، وهو قول الزهرى ، فالوصية واجبة فى الكل ، واحتج  
عليه بوجهين : الأول : أن الله تعالى أوجب الوصية فيما إذا ترك خيراً ، والمال القليل خير ، يدل  
عليه القرآن والمعقول . أما القرآن فقوله تعالى ( فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ) ومن يعمل مثقال ذرة  
شراً يره ) وأيضاً قوله تعالى ( لما أنزلت إلى من خير فقير ) وأما المعقول فهو أن الخير ما ينتفع به ،  
والمال القليل كذلك فيكون خيراً .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أن الله تعالى اعتبر أحكام الموارث فيما يبق من المال قل أم كثر ، بدليل  
قوله تعالى ( للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان  
والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً ) فوجب أن يكون الأمر كذلك فى الوصية .



(والقول الثاني) وهو أن لفظ الخير في هذه الآية مختص بالمال الكثير، واحتجوا عليه بوجوه: الأول: أن من ترك درهما لا يقال: انه ترك خيراً، كما يقال: فلان ذو مال. فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد أهل الحاجة، وإن كان اسم المال قد يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الانسان من قليل أو كثير، وكذلك إذا قيل: فلان في نعمة، وفي رفاهة من العيش. فانما يراد به تكثير النعمة، وإن كان أحد لا ينفك عن نعمة الله، وهذا باب من المجاز مشهور وهو نقي الاسم عن الشيء لنقصه، كما قد روى من قوله «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» وقوله «ليس بمؤمن من بات شعباناً وجاره جائع» ونحو هذا.

(الحجة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة في كل ماترك، سواء كان قليلاً، أو كثيراً، لما كان التقييد بقوله (إن ترك خيراً) كلاماً مفيداً، لأن كل أحد لابد وأن يترك شيئاً ما، قليلاً كان أو كثيراً. أما الذي يموت عرباناً ولا يبقى معه كسرة خبز، ولا قدر من الكرباس الذي يستر به عورته، فذاك في غاية الندرة، فاذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المال الكثير، فذاك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود أم لا فيه قولان.

(القول الأول) أنه مقدر بمقدار معين، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا، فروى عن علي رضي الله عنه أنه دخل على مولى لهم في الموت، وله سبعمائة درهم، فقال أولاً أوصى. قال: لا إنما قال الله تعالى (إن ترك خيراً) وليس لك كثير مال، وعن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً قال لها: إني أريد أن أوصى. قالت: كم مالك؟ قال ثلاثة آلاف. قالت: كم عيالك؟ قال أربعة. قالت: قال الله (إن ترك خيراً) وإن هذا شيء يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل، وعن ابن عباس إذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصى، فإن بلغ ثمانمائة درهم أوصى، وعن قتادة ألف درهم، وعن النخعي من ألف وخمسمائة درهم (والقول الثاني) أنه غير مقدر بمقدار معين، بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال، لأن بمقدار من المال يوصف المرء بأنه غني، وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لأجل كثرة العيال وكثرة النفقة، ولا يمتنع في الإيجاب أن يكون متعلقاً بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد، فليس لأحد أن يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على أن هذه الوصية لم تجب فيها قط، بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها

أما قوله (الوصية) ففيه مسألتان

(المسألة الأولى) إنما قال (كتب) لأنه أراد بالوصية الإيصال، ولذلك ذكر الضمير في قوله (فمن بدله بعد ما سمعه) وأيضاً إنما ذكر للفصل بين الفعل والوصية، لأن الكلام لما طال



كان الفاصل بين المؤنث والفعل . كالعوض من تاء التأنيث ، والعرب تقول حضر القاضى امرأة ، فيذكرون لأن القاضى فصل بين الفعل وبين المرأة

(المسألة الثانية) رفع الوصية من وجهين : أحدهما : على ما لم يسم فاعله . والثاني : على أن يكون مبتدأ وللوالدين الخبر ، وتكون الجملة في موضع رفع بكتب ، كما تقول : قيل عبد الله قائم ، فتقولك عبد الله قائم ، جملة مركبة من مبتدأ وخبر ، والجملة في موضع رفع بقيل  
أما قوله (لوالدين والأقربين) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) اعلم أن الله تعالى لما بين أن الوصية واجبة ، بين بعد ذلك أنها واجبة لمن فقال : للوالدين والأقربين ، وفيه وجهان : الأول : قال الأصم : انهم كانوا يوصون للأبوين طلبا للفخر والشرف ، ويتركون الأقارب في الفقر والمسكنة ، فأوجب الله تعالى في أول الإسلام الوصية لهؤلاء ، منعاً للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين . الثاني : قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية الموارث ، جعل الله الخيار إلى الموصى في ماله وألزمه أن لا يتعدى في اخراجه ماله . بعد موته عن الوالدين والأقربين فيكون واصلا اليهم بتمليك واختياره ، ولذلك لما نزلت آية الموارث قال عليه الصلاة والسلام « ان الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث » فبين أن ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصى ، فاما الآن فالله تعالى قدر لكل ذى حق حقه ، وأن عطية الله أولى من عطية الموصى ، واذا كان كذلك فلا وصية لوارث البتة ، فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والأقربين

(المسألة الثانية) اختلفوا في قوله (والأقربين) من هم ؟ فقال قائلون : هم الأولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والأولاد ، وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن أبيه  
(والقول الثاني) وهو قول ابن عباس ومجاهد أن المراد من الأقربين من عدا الوالدين  
(والقول الثالث) أنهم جميع القرابات من يرث منهم ، ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية للقرابة ، ثم رآها منسوخة .

(والقول الرابع) هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه ، فأما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ . أما قوله (بالمعروف) فيحتمل أن يكون المراد منه قدر ما يوصى به ، ويحتمل أن يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الأقربين ممن لا يوصى ، لأن كلا الوجهين يدخل في المعروف ، فكأنه تعالى أمره في الوصية أن يسلك الطريق الجميلة ، فاذا فاضل بينهم ، فالمعروف وإذا سوى فكتمل ، وإذا حرم البعض فكتمل لأنه لو حرم الفقير وأوصى للغنى لم يكن ذلك معروفا ، ولو سوى بين

الوالدين مع عظم حقهما وبين بني العم لم يكن معروفاً ، ولو أوصى لأولاد الجسد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما يأتيه معروفاً فآله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة ، خالية عن شوائب الايجاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لأحد أن يقول : لو كانت الوصية واجبة : لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط ، الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا .

أما قوله تعالى (حقاً على المتقين) فزيادة في توكيد وجوبه ، فقوله (حقاً) مصدر مؤكد ، أى حق ذلك حقاً .

فان قيل : ظاهر هذا الكلام يقتضى تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم ،

فالجواب من وجهين : الأول : أن المراد بقوله (حقاً على المتقين) أنه لازم لمن آثر التقوى ، وتحرره وجعله طريقة له ومذهباً فيدخل الكل فيه ، الثانى أن هذه الآية تقتضى وجوب هذا المعنى على المتقين ، والاجماع دل على أن الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم ، فهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف : فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية .

واعلم أن الناس اختلفوا في هذه الوصية ، منهم من قال : كانت واجبة ومنهم من قال : كانت ندبا واحتج الأولون بقوله ( كتب ) وبقوله ( عليكم ) وكلا اللفظين ينبي عن الوجوب ، ثم انه تعالى أكد ذلك الايجاب بقوله (حقاً على المتقين) وهؤلاء اختلفوا ، منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ، ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة ، وهذا اختيار أبى مسلم الاصفهاني . وتقرير قوله من وجوه . أحدها : أن هذه الآية ما هي مخالفة لآية الموارث ، ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى ، من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى (بوصيكم الله في أولادكم) أو كتب على المحتضر أن يوصى للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم ، وأن لا ينقص من أنصبتهم . وثانيها : أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث للأقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت . فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين . وثالثها : لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية . وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين ، ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثاً داخل تحت هذه الآية ، وذلك لأن من الوالدين من يرث ، ومنهم من لا يرث ، وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجة ومنهم من يسقط في حال ويثبت في حال ، إذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم . ومنهم من يسقط في كل حال إذا كانوا ذوى رحم فكل من كان من هؤلاء وارثاً لم تجز الوصية له ، ومن لم يكن وارثاً



جازت الوصية له لأجل صلة الرحم ، فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله (واتقوا الله الذي تساملون به والأرحام) وبقوله (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى) فهذا تقرير مذهب أبى مسلم فى هذا الباب .

أما القائلون بان الآية منسوخة فيتوجه تفرعاً على هذا المذهب أبحاث .

(البحث الأول) اختلفوا فى أنها بأى دليل صارت منسوخة ؟ وذكروا وجوها : أحدها : أنها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذى حق حقه فقط وهذا بعيد ، لأنه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية ، وأكثر ما يوجه ذلك التخصيص لا النسخ ، بأن يقول قائل : انه لا بد وأن تكون منسوخة فيمن لم يخلف إلا الوالدين ، من حيث يصير كل المال حقاً لهما بسبب الارث ، فلا يبقى للوصية شئ الا أن هذا تخصيص لا نسخ . وثانيها : أنها صارت منسوخة بقوله عليه السلام «ألا الوصية لو ارث» وهذا أقرب إلا أن الاشكال فيه أن هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به

وأجيب عن هذا السؤال بأن هذا الخبر وإن كان خبر واحد إلا أن الأئمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر .

ولقائل أن يقول : ويدعى أن الأئمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع ، والأول مسلم إلا أن ذلك يكون اجماعاً منهم على أنه خبر واحد ، فلا يجوز نسخ القرآن به ، والثانى ممنوع لأنهم لو قطعوا بصحته مع أنه من باب الآحاد ، لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وأنه غير جائز . وثالثها : أنها صارت منسوخة بالاجماع ، والاجماع لا يجوز أن ينسخ به القرآن ، لأن الاجماع يدل على أنه كان الدليل الناسخ موجوداً الا أنهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ، ولقائل أن يقول : لما ثبت أن فى الأمة من أنكر وقوع هذا النسخ ، فكيف يدعى انعقاد الاجماع على حصول النسخ . ورابعها : أنها صارت منسوخة بدليل قياسي ، وهو أن نقول : هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الاقربين ، قياساً على الديون التى لا توجد الوصية بها ، لكن عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الاقربين لا يستحقون شيئاً ، بدليل قوله تعالى فى آية المواريث (من بعد وصية يوصى بها أو دين) وظاهر الآية يقتضى أنه إذا لم تكن وصية ولا دين ، فالمال أجمع مصروف إلى أهل الميراث ، ولقائل أن يقول : نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم

(البحث الثانى) القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين ، منهم من قال :



فَمَنْ بَدَلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأَمَّا إِيْمَةٌ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٨١﴾

انها صارت منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث . وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ، ومنهم من قال : انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث . وهو مذهب ابن عباس والحسن البصرى ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد ، حتى قال الضحاك : من مات من غير أن يوصى لأقربائه فقد ختم عمله بمعصية . وقال طاوس : ان أوصى للجانب وترك الأقارب نزع منهم ورد إلى الأقارب ، فعند هؤلاء . أن هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا . وحجة هؤلاء من وجهين :

(الحجة الأولى) أن هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب ، اما بآية الموارث واما بقوله عليه الصلاة والسلام «ألا لا وصية لوارث» أو بالاجماع على أنه لا وصية للوارث ، وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا ، فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا

(الحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام «ما حق امرى مسلم له مال أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده ، وأجمعنا على أن الوصية لغير الأقارب غير واجبة ، فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالأقارب ، وصارت السنة مؤكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية وأما الجمهور القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة في حق القريب الذى لا يكون وارثا فأجود ما لهم التمسك بقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) وقد ذكرنا تقريره فيما قبل .

(البحث الثالث) القائلون بأن هذه الآية ما صارت منسوخة في حق القريب الذى لا يكون وارثا ، اختلفوا في موضعين : الأول : نقل عن ابن مسعود أنه جعل هذه الوصية للأقرب فالأقرب من الأقرباء ، وقال الحسن البصرى : هم والأغنياء سواء . الثانى : روى عن الحسن وخالد بن زيد وعبد الملك بن يعلى أنهم قالوا فيمن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا ترثه : يجعل ثلثي الثلث لذوى القرابة ، وثلث الثلث لمن أوصى له . وعن طاوس أن الأقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت إلى الأقارب والله أعلم

قوله تعالى (فمن بدله بعد ما سمعه فأما إيمه على الذين يبدلونه ان الله سميع علم)

اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها ، وعظم أمرها . أتبعه بما يجرى مجرى



الوعيد في تغييرها .

أما قوله تعالى ﴿فمن بدله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا المبدل من هو ؟ فيه قولان : أحدهما : وهو المشهور أنه هو الوصى أو الشاهد أو سائر الناس ، أما الوصى فبأن يغير الوصى الوصية إما في الكتابة وإما في قسمة الحقوق وأما الشاهد فبأن يغير شهادة أو يكتمها ، وأما غير الوصى والشاهد فبأن يمنعوا من وصول ذلك المال إلى مستحقه ، فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى ﴿فمن بدله﴾

والقول الثاني : أن المنهى عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن المواضع التي بين الله تعالى بالوصية إليها ، وذلك لأننا بينا أنهم كانوا في الجاهلية يوصون للأجانب ويتركون الأقارب في الجوع والضر ، فالله تعالى أمرهم بالوصية للأقربين ، ثم زجر بقوله ﴿فمن بدله بعد ما سمعه﴾ من أعرض عن هذا التكليف .

﴿المسألة الثانية﴾ الكناية في قوله ﴿فمن بدله﴾ عائدة إلى الوصية ، مع أن الكناية المذكورة مذكورة والوصية مؤنثة ، وذكروا فيه وجوها : أحدها : أن الوصية بمعنى الإيصال ودالة عليه ، كقوله تعالى ﴿فمن جاءه موعظة﴾ أي وعظ ، والتقدير : فمن بدل ما قاله الميت ، أو ما أوصى به أو سمعه عنه . وثانيها : قيل الهاء راجعة إلى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الأمر المقدم ذكره . وثالثها : أن الضمير عائد إلى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره ، وإن كانت الوصية مؤنثة . ورابعها : أن الكناية تعود إلى معنى الوصية وهو قول أو فعل . وخامسها : أن تأنيث الوصية ليس بالحقيقي فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكر

أما قوله ﴿بعد ما سمعه﴾ فهو يدل على أن الاثم إنما يثبت أو يعظم بشرط أن يكون المبدل قد علم ذلك ، لأنه لا معنى للسماع لو لم يقع العلم به ، فصارت إثبات سماعه كإثبات علمه أما قوله ﴿فانما أئمه على الذين يدلونه﴾ فاعلم أن كلمة «انما» للحصر والضمير في قوله «أئمه» عائد إلى التبديل ، والمعنى : أن أئمه ذلك التبديل لا يعود إلا إلى المبدل ، وقد تقدم بيان أن المبدل من هو

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام . أحدها : أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه . وثانيها : أن الإنسان إذا أمر الوارث بقضاء دينه ، ثم إن الوارث قصر فيه بأن لا يقضى دينه فإن الإنسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافاً لبعض الجهال . وثالثها : أن الميت لا يعذب بيبكاء غيره عليه ، وذلك لأن هذه الآية دالة على أن أئمه التبديل لا يعود إلا إلى المبدل ،

فَن خَافٍ مِّن مَّوَصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَاصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنْ أَلَّ اللَّهُ

غَفُورٌ رَّحِيمٌ «١٨٢»

فان الله تعالى لا يؤاخذ أحدا بذنب غيره وتأكيد دلالة هذه الآية بقوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى، من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)

(المسألة الثالثة) إذا أوصى للاجانب، وفي الاقارب من تشدد حاجته هل يجوز للوصى تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه، فمنهم من قال: كانت الوصية للاقارب واجبة عليه، فاذا لم يفعل وصرف الوصية إلى الاجانب كان ذلك الأجنبي أحق به، ومنهم من قال: ينقض ذلك ويرد الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء. أما من لا يوجب الوصية للقريب الذي لا يرث، فاما أن يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث، فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره، ثم اختلفوا في المستحب، فكان الحسن يقول: المستحب هو النقصان من الثلث، لأنه عليه الصلاة والسلام قال «الثلث والثلث كثير» فندب إلى النقصان. ومنهم من قال: بل الثلث مستحب، لأنه حقه والثواب فيه أكثر، ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة، وهذا هو الاولى، فاما ان كانت الوصية بأكثر من الثلث، فقد اختلفوا فيه، فمنهم من قال: لا يجوز ذلك إلا بأمر الورثة، والتماس الرضا منهم، وقال آخرون: لا تأثير لقول الورثة إلا بعد الموت. ثم إذا أوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فمنهم من قال: يجوز إن أجازته الوارث ويكون عطية من الميت، ومنهم من يقول: بل يكون كابتداء عطية من الوارث.

أما قوله (إن الله سميع عليم) فعناه أنه تعالى سميع للوصية على حدها، ويعلمها على صفتها، فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها، والله أعلم.

قوله تعالى (فن خاف من موص جنفا أو إثما فاصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم) أعلم أنه تعالى لما توعد من يبدل الوصية، بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق إلى الباطل، أما إذا غيره عن باطل إلى حق على طريق الاصلاح فقد أحسن، وهو المراد من قوله (فن خاف من موص جنفا أو إثما فاصلح بينهم) لأن الاصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير



فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل الأول بأن أوجب الأثم في الأول وأزاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلين وتغييرين ، لتلا يقدر أن حكمهما واحد في هذا الباب ، وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (موص) بالتشديد ، والباقون بالتخفيف وهما لغتان : وصى وأوصى بمعنى واحد .

(المسألة الثانية) الجنف : الميل في الأمور ، وأصله العدول عن الاستواء . يقال : جنف يجنف بكسر النون في الماضي ، وفتحها في المستقبل ، جنفاً ، وكذلك : تجانف . ومنه قوله تعالى (غير متجانف لأثم) والفرق بين الجنف والأثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والأثم هو العمد .

(المسألة الثالثة) في قوله تعالى (فمن خاف) قولان : أحدهما : أن المراد منه هو الخوف والخشية .

قان قيل : الخوف إنما يصح في أمر منتظر ، والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف . والجواب من وجوه : أحدها أن المراد أن هذا المصلح إذا شاهد الموصى يوصى ، فظهرت منه أمارات الجنف ، الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة ، أو مع التأويل ، أو شاهدته تعمداً بأن يزيد غير المستحق ، أو ينقص المستحق جقه ، أو يعدل عن المستحق ، فعند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ في الإصلاح ، لأن إصلاح الأمر عند ظهور أمارات فساده وقبل تقرر فساده يكون أسهل ، فلذلك علق تعالى بالخوف من دون العلم ، فكأن الموصى يقول وقد حضر الوصي والشاهد على وجه المشورة ، أريد أن أوصي للأبعد دون الأقارب . وأن أزيد فلاناً مع أنه لا يكون مستحقاً للزيادة ، أو أنقص فلاناً مع أنه مستحق للزيادة . فعند ذلك يصير السامع خائفاً من جنف وأثم ، لاقاطعا عليه ، ولذلك قال تعالى (فمن خاف من موص جنفا) فعلقه بالخوف الذي هو الظن ، ولم يعلقه بالعلم .

(الوجه الثاني) في الجواب أنه إذا أوصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها ، ويجوز أن يستمر لأن الموصى مالم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان ، فلما كان كذلك لم يصر الجنف والأثم معلومين ، لأن تجوز فسخه يمنع من أن يكون مقطوعاً عليه ، فلذلك علقه بالخوف .

(الوجه الثالث) في الجواب أن بتقدير أن تستقر الوصية ومات الموصى ، فمن ذلك يجوز أن



يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ ، فلما كان ذلك منتظراً لم يكن حكم الجنف والاثم ماضياً مستقراً ، فصح أن يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين ، فهذه الوجوه يمكن أن تذكر في معنى الخوف ، وإن كان الوجه الأول هو الأقوى .

(القول الثاني) في تفسير قوله تعالى (فمن خاف) أى فمن علم ، والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم ، وذلك لأن الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص ، وبين العلم وبين الظن مشابهة في أمور كثيرة ، فلهذا صح إطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر ، وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت إذا أخطأ في وصيته أو جار فيها متعمداً ، فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره ويرده إلى الصلاح بعد موته ، وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع .

(المسألة الرابعة) قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ ، والاثم هو العمد ، ومعلوم أن الخطأ في حق الغير في أنه يجب إبطاله بمنزلة العمد ، فلا فصل بين الخطأ والعمد في ذلك . فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الأمرين .

أما قوله تعالى ( فأصلح بينهم ) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) هذا المصلح من هو ؟ الظاهر أنه هو الوصى الذى لا بد منه في الوصية ، وقد يدخل تحته الشاهد ، وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولى أو وصى ، أو من يأمر بالمعروف ، فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى (فمن خاف من موص) إذا ظهرت لهم أمارات الجنف والاسم في الوصية ، أو علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب ، بل الوصى والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف ، وذلك لأن بهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها أشد (المسألة الثانية) لقائل أن يقول : الضمير في قوله ( فأصلح بينهم ) لا بد وأن يكون عائداً إلى المذكور سابق ، فما ذلك المذكور السابق ؟

وجوابه : أن لاشبهة أن المراد بين أهل الوصايا ، لأن قوله (من موص) دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكروا فصلح أن يقول تعالى : فأصلح بينهم . كأنه قال : فأصلح بين أهل الوصية ، وقال قائلون : المراد فأصلح بين أهل الوصية والميراث ، وذلك هو أن يزيد الموصى في الوصية على قدر الثلث ، فالمصلح يصلح بين أهل الوصايا والورثة في ذلك ، وهذا القول ضعيف من وجوه أحدها أن لفظ الموصى إنما يدل على أهل الوصية لا على الورثة . وثانيها : أن الجنف والاثم لا يدخل في أن يوصى بأكثر من الثلث لأن ذلك لمسلم يحجز إلا بالرضا صار ذكره كذا ذكر ، ولا يحتاج في إبطاله إلى إصلاح لأنه ظاهر البطلان



(المسألة الثالثة) في بيان كيفية هذا الاصلاح ، وههنا بحثان :

(البحث الأول) في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل أن صارت هذه الآية منسوخة ، فنقول  
بيننا أن ذلك الجنف والائثم كان اما بزيادة أو نقصان أو بدول ، فاصلاحها انما يكون بازالة هذه  
الأمر الثلاثة ، ورد كل حق إلى مستحقه

(البحث الثاني) في كيفية هذا الاصلاح بعد أن صارت هذه الآية منسوخة ، فنقول : الجنف  
والائثم ههنا يقع على وجوه : منها أن يظهر من المريض مايدل على أنه يحاول منع وصول المال  
إلى الوارث ، اما بذكر إقرار ، أو بالتزام عقد ، فههنا يمنع منه ، ومنها أن يوصى بأكثر من الثلث  
ومنها أن يوصى للأباعد ، وفي الأقارب شدة حاجة ، ومنها أن يوصى مع قلة المال وكثرة العيال  
إلى غير ذلك من الوجوه

أما قوله تعالى ( فلا إثم عليه ) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول : هذا المصلح قد آتى بطاعة عظيمة في هذا الاصلاح ، وهو  
يستحق الثواب عليه ، فكيف يليق به أن يقال : فلا إثم عليه . وجوابه من وجوه : الأول : أنه  
تعالى لما ذكر ائثم المبدل في أول الآية ، وهذا أيضاً من التبديل بين مخالفته للأول ، وأنه لا إثم  
عليه لأنه رد الوصية إلى العدل . والثاني : لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى  
له ، ويوم فيه أئثم ، أزال الشبهة وقال ( فلا إثم عليه ) والثالث : بين أن الوصية والاشهاد  
لا يتحتم ذلك ، وأنه متى غير إلى الحق وان كان خالف الوصية فلا إثم عليه ، وان حصل فيه مخالفة  
لوصية الموصى ، وصرف لماله عن أحب الي من كره ، لأن ذلك يوم القبح ، فبين الله عز وجل  
أن ذلك حسن لقوله ( فلا ائثم عليه ) والرابع : أن الاصلاح بين الجماعة يحتاج فيه إلى الاكثار من  
القول ، ويخاف فيه أن يتخلله بعض مالا ينبغي من القول والفعل ، فبين تعالى أنه لا ائثم على المصلح  
في هذا الجنس اذا كان قصده في الاصلاح جميلاً

(المسألة الثانية) دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين ، إذا خاف من يريد الصلح

إفضاء تلك المنازعة إلى أمر محذور في الشرع

أما قوله ( ان الله غفور رحيم ) ففيه أيضاً سؤال : وهو أن هذا الكلام إنما يليق بمن فعل

فعلًا لا يجوز ، أما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات ، فكيف يليق به هذا الكلام

وجوابه من وجوه : أحدها : أن هذا من باب تنبيه الأدنى على الأعلى كأنه قال أنا الذي أغفر

الذنوب ثم أرحم المذنب ، فبأن أوصل رحمتي وثوابي اليك مع أنك تحملت المحن الكثيرة في

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ  
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ «١٨٣»

إصلاح هذا المهم كان أولى : وثانها : يحتمل أن يكون المراد أن ذلك الموصى الذي أقدم على الجنف والاثم متى أصلحت وصيته ، فإن الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضله . وثالثها : أن المصلح ربما احتاج في إتياء الاصلاح إلى أقوال وأفعال ، كان الأولى تركها ، فاذا علم تعالى منه أن غرضه ليس إلا الاصلاح ، فإنه لا يؤاخذ به لأنه غفور رحيم

### الحكم السادس

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾

اعلم أن الصيام مصدر صام كالقيام ، وأصله في اللغة الامسك عن الشيء والترك له ، ومنه قيل للصمت : صوم لأنه امسك عن الكلام ، قال الله تعالى (إني نذرت للرحمن صوما) وصام النهار إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة ، قال امرؤ القيس :

فدعها وسل الهم عنها بحسرة ذمول إذا صام النهار وهجرا

وقال آخر : حتى إذا صام النهار واعتدل

وصامت الريح إذا ركبت ، وصام الفرس إذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلق اللججا

ويقال : بكرة صائمة . إذا قامت فلم تدر قال الراجز :

والبكرات شهرن الصائمة

ومصام الشمس حيث تستوى في منتصف النهار ، وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس :

كأن الثريا علقت في مصامها بأمراس كتان إلى صم جندل

هذا هو معنى الصوم في اللغة ، وفي الشريعة هو الامسك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية



أما قوله تعالى ﴿ كما كتب على الذين من قبلكم ﴾ ففيه مسئلتان  
 (المسألة الأولى) في هذا التشبيه قولان : أحدهما : أنه عائد إلى أصل إيجاب الصوم ، يعنى  
 هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الأنبياء والأمم من لدن آدم إلى عهدكم ، ما أخلى الله أمة من  
 إيجابها عليهم ، لا يفرضها عليكم وحدكم ، وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة ، والشىء  
 الشاق إذا عم سهل تحمله

والقول الثانى : أن التشبيه يعود إلى وقت الصوم وإلى قدره ، وهذا ضعيف لأن تشبيه الشىء  
 بالشىء يقتضى استواءهما فى أمر من الأمور فاما أن يقال : انه يقتضى الاستواء فى كل الأمور  
 فلا ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها : أن الله تعالى فرض صيام رمضان على  
 اليهود والنصارى ، أما اليهود فإنها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة ، زعموا أنه يوم غرق  
 فيه فرعون ، وكذبوا فى ذلك أيضا ، لأن ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم ، أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه إلى وقت  
 لا يتغير ، ثم قالوا عند التحويل زيد فيه فزادوا عشرا ، ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا  
 فزادوه ، ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال : ما بال هذه الثلاثة فأتمه خمسين يوما ، وهذا معنى قوله  
 تعالى (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا) وهذا مروى عن الحسن . وثانيها : أنهم أخذوا بالوثيقة  
 زمانا فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ، ثم لم يزل الأخير يستسن بسنة القرن الذى قبله  
 حتى صاروا إلى خمسين يوما ، ولهذا كره صوم يوم الشك ، وهو مروى عن الشعبي : وثالثها :  
 أن وجه التشبيه أنه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الأمم ،  
 واحتج القائلون بهذا القول بأن الأمة مجمعة على أن قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى  
 نسائكم) يفيد نسخ هذا الحكم ، فهذا الحكم لا بد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه إلا هذا  
 التشبيه ، وهو قوله ( كما كتب على الذين من قبلكم) فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت  
 هذا المعنى ، قال أصحاب القول الأول : قد بينا أن تشبيه شىء بشىء لا يدل على مشابهتهما من كل  
 الوجوه ، فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ، أن يكون صومهم مختصا برمضان . وأن يكون  
 صومهم مقدرا بثلاثين يوما ، ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الاسلام إذا علم اليهود  
 والنصارى كونه كذلك .

(المسألة الثانية) فى موضع « كما » ثلاثة أقوال : الأول : قال الزجاج موضع « كما » نصب على  
 المصدر لأن المعنى : فرض عليكم فرضا كالذى فرض على الذين من قبلكم . الثانى : قال ابن النبارى :



أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ  
وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهِ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ

يجوز أن يكون في موضع نصب على الحال من الصيام، يراد بها: كتب عليكم الصيام مشبها ومثلاً بما كتب على الذين من قبلكم. الثالث: قال أبو علي: هو صفة لمصدر محذوف تقديره: كتابة كما كتب عليهم، محذوف المصدر وأقيم نعتة مقامه، قال: ومثله في الاتساع والحذف قولهم في صريح الطلاق: أنت واحدة، ويريدون أنت ذات تطلقه واحدة، محذوف المضاف والمضاف إليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف إليه.

أما قوله تعالى ﴿لعلكم تتقون﴾ فاعلم أن تفسير (لعل) في حق الله تعالى قد تقدم، وأما أن هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضوع ففيه وجوه: أحدها: أنه سبحانه بين بهذا الكلام أن الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقاع الهوى، فإنه يردع عن الأشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها، وذلك لأن الصوم يكسر شهوة البطن والفرج، وإنما يسعى الناس لهذين، كما قيل في المثل السائر: المرء يسعى لغاريه بطنه وفرجه؛ فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤتمهما، فكان ذلك رادعاً له عن ارتكاب المحارم والفواحش، ومهوناً عليه أمر الرياسة في الدنيا، وذلك جامع لأسباب التقوى، فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أثبت عليهم في كتابي، وأعلنت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصة حسن منه تعالى أن يقول عند إيجابها (لعلكم تتقون) منها بذلك على وجه وجوبه، لأن ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد وأن يكون واجباً. وثانيها: المعنى: ينبغي لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم في التقوى. وهذا معنى «لعل» وثالثها: المعنى: لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فإن الشيء كلما كانت الرغبة فيه أكثر: كان الاتقاء عنه أشق، والرغبة في المطعوم والمنكوح أشد، من الرغبة في سائر الأشياء فإذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح، كان اتقاء الله بترك سائر الأشياء أسهل وأخف. ورابعها: المراد (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) إهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجاتها واصلتها. وخامسها: لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لأن الصوم شعارهم والله أعلم.

قوله تعالى ﴿أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين



## تَصَوْمُوا خَيْرَ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «١٨٤»

يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له وأن تصوموا خيراً لكم إن كنتم تعلمون ﴿

اعلم أن في قوله تعالى (أياماً معدودات) مسائل

(المسألة الأولى) في انتصاب (أياماً) أقوال: الأول: نصب على الظرف، كانه قيل: كتب عليكم الصيام في أيام. ونظيره قولك: نويت الخروج يوم الجمعة. والثاني: وهو قول الفراء أنه خبر ما لم يسم فاعله، كقولهم: أعطى زيد مالا. والثالث: على التفسير. والرابع: باضمار أى فصوموا أياماً.

(المسألة الثانية) اختلفوا في هذه الأيام على قولين: الأول: أنها غير رمضان. وهو قول معاذ وقتادة وعطاء، ورواه عن ابن عباس، ثم اختلف هؤلاء فقيل: ثلاثة أيام من كل شهر. عن عطاء، وقيل: ثلاثة أيام من كل شهر، وصوم يوم عاشوراء. عن قتادة، ثم اختلفوا أيضاً فقال بعضهم: انه كان تطوعاً ثم فرض. وقيل: بل كان واجباً واتفق هؤلاء على أنه منسوخ بصوم رمضان، واحتج القائلون بأن المراد بهذه الأيام غير صوم رمضان بوجوه: الأول: ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم، فدل هذا على أن قبل وجوب رمضان كان صوماً آخر واجباً. الثاني: أنه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه الآية، ثم ذكر حكمهما أيضاً في الآية التي بعدها الآية الدالة على صوم رمضان، فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان، لكان ذلك تكريراً محضاً من غير فائدة وأنه لا يجوز. الثالث: أن قوله تعالى في هذا الموضع (وعلى الذين يطيقونه فدية) يدل على أن هذا الصوم واجب على التخيير. يعنى: ان شاء صام، وإن شاء أعطى الفدية، وأما صوم رمضان فإنه واجب على التعيين، فوجب أن يكون صوم هذه الأيام غير صوم رمضان.

(القول الثاني) وهو اختيار أكثر المحققين، كابن عباس والحسن وأبي مسلم أن المراد بهذه الأيام المعدودات: شهر رمضان قالوا: ونقريره أنه تعالى قال أولاً (كتب عليكم الصيام) وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم بينه بقوله تعالى (أياماً معدودات) فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) فعلى هذا الترتيب يمكن جعل الأيام المعدودات بعينها شهر رمضان، وإذا أمكن ذلك فلا وجه لحملة على غيره وإثبات النسخ فيه. لأن كل زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به.



أما تمسكهم أولاً بقوله عليه السلام «ان صوم رمضان نسخ كل صوم»  
 فالجواب: أنه ليس في الخبر أنه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز أن يكون المراد أنه  
 نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة، لأنه كما يصحح أن يكون بعض شرعه ناسخاً للبعض،  
 فيصح أن يكون شرعه ناسخاً لشرع غيره  
 سلنا أن هذا الخبر يقتضى أن يكون صوم رمضان نسخ صوماً ثبت في شرعه، ولكن لم  
 لا يجوز أن يكون ناسخاً لصيام واجب بغير هذه الآية، فمن أين لنا أن المراد بهذه الآية  
 غير شهر رمضان.

(وأما حجتهما الثانية) وهي أن هذه الأيام لو كانت هي شهر رمضان، لكان حكم  
 المريض والمسافر مكرراً

فالجواب: أن في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين، بل كان التخيير ثابتاً  
 بينه وبين الفدية، فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب  
 عليه الفدية دون القضاء، ويجوز أيضاً أنه لافدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التي يفارق بها  
 المقيم، فلما لم يكن ذلك بعيداً بين تعالى أن افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في  
 حكم المقيم، فانه يجب عليهما القضاء في عدة من أيام أخر، فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح  
 وألزمه بالصوم حتماً، كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم لما انتقل عن التخيير إلى التضييق  
 حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله في  
 الصوم، فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الافطار ووجوب القضاء كحالهما  
 أولاً، فهذا هو الفائدة في إعادة ذكر حكم المسافر والمريض، لا لأن الأيام المعدودات  
 سوى شهر رمضان.

(وأما حجتهما الثالثة) وهي قولهم صوم هذه الأيام واجب مخير، وصوم شهر  
 رمضان واجب معين.

فجوابه ما ذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجباً مخيراً، ثم صار معيناً، فهذا تقرير  
 هذا القول. واعلم أن على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ إلى هذه الآية، أما  
 على القول الأول فظاهر، وأما على القول الثاني فلان هذه الآية تقتضى أن يكون صوم رمضان  
 واجباً مخيراً، والآية التي بعدها تدل على التعيين، فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية. وفيه  
 اشكال وهو أنه كيف يصحح أن يكون قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ناسخاً للتخيير مع اتصاله



بالمسوخ ، وذلك لا يصح .

وجوابه : أن الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول ، وهذا كما قاله الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها أن المقدم في التلاوة وهو الناسخ والمسوخ متأخر ، وهذا ضد ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمسوخ ، فقالوا : إن ذلك في التلاوة أما في الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم ، والآية الدالة على أربعة أشهر وعشرهى المتأخرة ، فصح كونها ناسخة ، وكذلك نجد في القرآن آية مكية متأخرة في التلاوة عن الآية المدنية ، وذلك كثير

(المسألة الثالثة) في قوله (معدودات) وجهان ، أحدهما : مقدرات بعدد معلوم . وثانيهما : قلائل كقوله تعالى (دراهم معدودة) وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ، ويحتاج في معرفة تقديره ، وأما الكثير فإنه يصب صبا ويحى حثيا ، والمقصود من هذا الكلام أنه سبحانه يقول : أني رحمتكم وخففت عنكم حين لم أفرض عليكم صيام الدهر كله ، ولا صيام أكثره ، ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما أوجبت الصوم عليكم الا في أيام قليلة ، وقال بعض المحققين : يجوز أن يكون قوله (أياماً معدودات) من صلة قوله ( كما كتب على الذين من قبلكم ) وتكون المائلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه ، وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاوله وان اختلفت المدتان في الطول والقصر ، ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا أن فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان إلا مدة قليلة لا تشتد مشقتها ، فكان هذا يانا لكونه تعالى رحيمًا بجميع الامم ، ومسهلا أمر التكليف على كل الامم

أما قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فالمراد منه أن فرض الصوم في الايام المعدودات إنما يلزم الاصحاء المقيمين ، فاما من كان مريضاً أو مسافراً فله تأخير الصوم عن هذه الايام إلى أيام أخر ، قال الفقيه رحمه الله : انظروا الى عجيب ما نبه الله عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف ، وأنه تعالى بين في أول الآية أن لهذه الامة في هذا التكليف أسوة بالامة المتقدمة ، والغرض منه ما ذكرنا أن الامور الشاقة إذا عمت خفت ، ثم ثانياً بين وجه الحكمة في إيجاب الصوم ، وهو أنه سبب لحصول التقوى ، فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ، ثم ثالثاً : بين أنه مختص بأيام معدودة ، فإنه لو جعله أبداً أو في أكثر الأوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعاً : أنه خصه من الأوقات بالشهر الذي أنزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ، ثم بين خامساً : إزالة المشقة في إزمائه فأباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى ، إلى أن يصيروا إلى الرفاهية والسكون ، فهو سبحانه راعي في إيجاب الصوم هذه



الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيراً ، إذا عرفت هذا فنقول في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً) إلى قوله (آخر) فيه معنى الشرط والجزاء أى من يكن منكم مريضاً أو مسافراً فأفطر فليقض ، وإذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي ، كما تقول : من أتاني أتيته

(المسألة الثانية) المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء الحي بالحالة المقتضية لصدور أفعاله سليمة سلامة تليق به ، واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال : أحدها : أن أى مريض كان ، وأى مسافر كان ، فله أن يترخص تنزيلاً للفظه المطلق على أقل أحواله ، وهذا قول الحسن وابن سيرين ، يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو يأكل ، فاعتل بوجع أصبعه . وثانيها أن هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع في مشقة وجهد ، وبالمسافر الذى يكون كذلك . وهذا قول الأصم ، وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الأحوال . وثالثها : وهو قول أكثر الفقهاء : أن المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدي إلى ضرر في النفس أو زيادة في العلة ، إذ لافرق في الفعل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدي الى ما يخاف منه كالمحموم إذا خاف أنه لو صام تشتد حماه ، وصاحب وجع العين يخاف ان صام أن يشتد وجع عينه ، قالوا : وكيف يمكن أن يقال كل مرض مرخص مع علمنا أن في الأمراض ما ينقصه الصوم ، فالمراد إذن منه ما يؤثر الصوم في تقويته ، ثم تأثيره في الأمر اليسير لا عبرة به ، لأن ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض أيضاً ، فاذن يجب في تأثيره ما ذكرناه

(المسألة الثالثة) أصل السفر من الكشف وذلك أنه يكشف عن أحوال الرجال وأخلاقهم والمسفرة المكسفة ، لأنها تسفر التراب عن الأرض ، والسفير الداخل بين اثنين للصلح ، لأنه يكشف المكروه الذى اتصل بهما ، والمسفر المضى ، لأنه قد انكشف وظهر ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب ، لأنه يكشف عن المعاني ببيانه ، وأسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت النقاب . قال الازهرى : وسمى المسافر مسافراً لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء ، وسمى السفر سفراً لأنه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم ، ويظهر ما كان خافياً منهم ، واختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص ، فقال داود : الرخص حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخاً ، وتمسك فيه بأن الحكم لما كان معلقاً على كونه مسافراً ، فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى ما في الباب أنه يروى خبر واحد في تخصيص هذا العموم ، لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز ، وقال الأوزاعي : السفر المبيح مسافة يوم : وذلك لأن أقل من



هذا القدر قد يتفق للمقيم ، وأما الأكثر فليس عدد أولى من عدد ، فوجب الاقتصار على الواحد ، ومذهب الشافعي أنه مقدر بستة عشر فرسخا ، ولا يحسب منه مسافة الاياب ، كل فرسخ ثلاثة أميال بأميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي قدر أميال البادية ، كل ميل اثنا عشر ألف قدم ، وهي أربعة آلاف خطوة ، فان كل ثلاث أقدام خطوة ، وهذا مذهب مالك وأحمد وإسحق ، وقال أبو حنيفة والثوري : رخص السفر لا تحصل إلا في ثلاث مراحل أربعة وعشرين فرسخا ، حجة الشافعي وجهان : الأول : قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) مقتضاه أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما إذا كان السفر مرحلة واحدة . لأن تعب اليوم الواحد يسهل تحمله ، أما إذا تكرر التعب في اليومين . فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلها لهذا التخفيف

(الحجة الثانية) من الخبر : وهو ما رواه الشافعي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان . قال أهل اللغة : وكل بريد أربعة فراسخ . فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا ، وروى الشافعي أيضا أن عطاء قال لابن عباس : أقصر إلى عرفة؟ فقال : لا . فقال : إلى مر الظهران؟ فقال : لا ، ولكن أقصر إلى جدة وعسفان والطائف . قال مالك : بين مكة وجدة وعسفان أربعة برد . وحجة أبي حنيفة أيضا من وجهين : الأول : أن قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يقتضى وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلاثة أيام بسبب الاجماع على أن هذا القدر مرخص ، والاقبل منه مختلف فيه ، فوجب أن يبقى وجوب الصوم

(الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام «يُسمح للمقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن» دل الخبر على أن لكل مسافر أن يسمح ثلاثة أيام ، ولا يكون كذلك حتى تقدر مدة السفر ثلاثة أيام ، لأنه عليه الصلاة والسلام جعل السفر علة المسح على الحفين ثلاثة أيام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا ، والمعلول لا يزيد على العلة

والجواب عن الأول : أنه معارض بما ذكرناه من الآية . فان رجحوا جانبهم بأن الاحتياط في العبادات أولى ، رجحنا جانبنا بأن التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع ، بدليل قوله عليه السلام «هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته» والترجيح لهذا الجانب ، لأن الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط

والجواب عن الثاني : أنه عليه السلام قال «يُمسح المقيم يوماً وليلة» وهذا لا يدل على أنه لا تحصل الإقامة في أقل من يوم وليلة ، لأنه لو نوى الإقامة في موضع الإقامة ساعة صار مقبياً ، فكذا قوله «والمسافر ثلاثة أيام» لا يوجب أن لا يحصل السفر في أقل من ثلاثة أيام

(المسألة الرابعة) لقائل أن يقول : رعاية اللفظ تقتضى أن يقال : فمن كان منكم مريضاً أو مسافراً . ولم يقل هكذا بل قال (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر)

وجوابه : أن الفرق هو أن المرض صفة قائمة بالذات : فإن حصلت حصلت والا فلا ، وأما السفر فليس كذلك ، لأن الانسان اذا نزل في منزل فان عدم الإقامة كان سكونه هناك إقامة لا سفرأ . وان عدم السفر كان هو في ذلك السكون مسافراً فاذن كونه مسافراً أمر يتعلق بقصدته واختياره ، فقوله (على سفر) معناه كونه على قصد السفر ، والله أعلم بمراده

(المسألة الخامسة) «العدة» فعلة من العد ، وهو بمعنى المعدود ، كالطحن بمعنى المطحون ، ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس : عدة . وعدة المرأة من هذا

فان قيل : كيف قال (فعدة) على التنكير ولم يقل فعدتها . أى فعدة الايام المعدودات قلنا : لأننا بينا أن العدة بمعنى المعدود فأمر بأن يصوم أياماً معدودة مكانها ، والظاهر أنه لا يأتي الا بمثل ذلك العدد فأغنى ذلك عن التعريف بالاضافة

(المسألة السادسة) «عدة» قرئت مرفوعة ومنصوبة ، أما الرفع فعلى معنى فعلية صوم عدة ، فيكون هذا من باب حذف المضاف ، وأما اضمار «عليه» فيدل عليه حرف الفاء ، وأما النصب فعلى معنى : فليصم عدة

(المسألة السابعة) ذهب قوم من علماء الصحابة إلى أنه يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ، ويصوما عدة من أيام آخر ، وهو قول ابن عباس وابن عمر ، ونقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام في السفر قضى في الحضر ، وهذا اختيار داود ابن علي الاصفهاني ، وذهب أكثر الفقهاء إلى أن الافطار رخصة فان شاء أفطر وان شاء صام ، حجة الأولين من القرآن والخبر . أما القرآن فمن وجهين : الأول : أنا ان قرأنا «عدة» بالنصب كان التقدير : فليصم عدة من أيام آخر . وهذا للإيجاب ، ولو أنا قرأنا بالرفع كان التقدير : فعليه عدة من أيام . وكلمة «على» للوجوب ، ثبت أن ظاهر القرآن يقتضى إيجاب صوم أيام آخر ، فوجب أن يكون فطر هذه الأيام واجباً ضرورة أنه لا قائل بالجمع

(الحجة الثانية) أنه تعالى أعاد فيها بعد ذلك هذه الآية ، ثم قال عقبيها (يريد الله بكم اليسر



ولا يريد بكم العسر) ولا بد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئاً تقدم ذكرهما، وليس هناك يسر إلا أنه أذن للمريض والمسافر في الفطر، وليس هناك عسر إلا كونهما صائمين فكان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) معناه يريد منكم الإفطار ولا يريد منكم الصوم، فذلك تقرير قولنا، وأما الخبر فاثنتان: الأولى: قوله عليه السلام «ليس من البر الصيام في السفر» لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص، وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم أجهد العطش، فقال «ليس من البر الصيام في السفر» لأننا نقول العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. والثاني: قوله عليه الصلاة والسلام «الصائم في السفر كالمفطر في الحضر»

أما حجة الجمهور: فهي أن في الآية اضمماراً لأن التقدير: فأفطر فعدة من أيام أخر وتتمام تقرير هذا الكلام أن الاضممار في كلام الله جائز في الجملة، وقد دل الدليل على وقوعه هنا، أما بيان الجواز فكما في قوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت) والتقدير فاضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم) إلى قوله (أوبه أذى من رأسه فدية) أي خلق فعلية فدية، ثبت أن الاضممار جائز، أما أن الدليل دل على وقوعه ففي تقريره وجوه: الأولى: قال القفال: قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يدل على وجوب الصوم ولقائل أن يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين: الأول: أنا إذا أجرينا ظاهر قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) على العموم لزمنا الاضممار في قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا في أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضممار كان يحمل التخصيص أولى والثاني: وهو أن ظاهر قوله تعالى (فليصمه) يقتضي الوجوب عيناً، ثم إن هذا الوجوب متف في حق المريض والمسافر، فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات، سواء أجرينا قوله تعالى فعلية عدة من أيام أخر على ظاهره أو لم نفعل ذلك وإذا كان كذلك وجب إجراء هذه الآية على ظاهرها من غير اضممار

الوجه الثاني: ما ذكره الواحدى في كتاب البسيط، فقال: القضاء إنما يجب بالإفطار لا بالمرض والسفر، فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبق بالفطر، دل على أنه لا بد من إضمار الإفطار، وهذا في غاية السقوط، لأن الله تعالى لم يقل: فعلية قضاء ماضى. بل قال: فعلية صوم عدة من أيام أخر، وإيجاب الصوم عليه في أيام أخر لا يستدعى أن يكون مسبقاً بالإفطار.

الوجه الثالث: ما روى أبو داود في سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة



الأسلمى سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله هل أصوم على السفر؟ فقال عليه الصلاة والسلام : صم إن شئت وأفطر إن شئت ، ولقائل أن يقول : هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لأن ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم سائر الأيام ، فرفع هذا الخبر غير جائز إذا ثبت ضعف هذه الوجوه ، فالاعتماد فى إثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية (وأن تصوموا خير لكم) وسيأتى بيان وجه الاستدلال إن شاء الله تعالى .

(المسألة الثامنة) لمذهب القائلين بأن الصوم جائز فرعان :

الفرع الأول : اختلفوا فى أن الصوم أفضل أم الفطر؟ فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبي أوفى الصوم أفضل . وهو مذهب الشافعى وأبي حنيفة ومالك والثورى وأبي يوسف ومحمد ، وقالت طائفة أفضل الأمرين الفطر ، وإليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعى وأحمد وإسحق ، وقالت فرقة ثالثة : أفضل الأمرين أيسرهما على المرء .

حجة الأولين : قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم) حجة الفرقة الثانية : أن القصر فى الصلاة أفضل ، فوجب أن يكون الإفطار أفضل .

والجواب : أن من أصحابنا من قال : الإتمام أفضل . لأنه ضعيف ، والفرق من وجهين : أحدهما : أن الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة إذا قصرها . والثانى : أن فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر .

حجة الفرقة الثالثة : قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فهذا يقتضى أنه إن كان الصوم أيسر عليه صام ، وإن كان الفطر أيسر أفطر .

الفرع الثانى : أنه إذا أفطر كيف يقضى ؟ فذهب على وابن عمر والشعبي أنه يقضيه متتابعاً ، وقال الباقر : التتابع مستحب وإن فرق جاز ، حجة الأولين وجهان : الأول : أن قراءة أبي (عدة من أيام متتابعات) والثانى : أن القضاء نظير الأداء فلما كان الأداء متتابعاً ، فكذا القضاء .

حجة الفرقة الثانية : أن قوله (عدة من أيام آخر) نكرة فى سياق الإثبات ، فيكون ذلك أمراً بصوم أيام على عدد تلك الأيام مطلقاً ، فيكون التقييد بالتتابع مخالفاً لهذا التعميم ، وعن أبي عبيدة ابن الجراح أنه قال : إن الله لم يرخص لكم فى فطره وهو يريد أن يشق عليكم فى قضائه ، إن شئت فواتر وإن شئت ففرق : والله أعلم .

وروى أن رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم ، على أيام من رمضان أفجزبني أن أقضيتها متفرقا فقال له : أرأيت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أما كان يجزيك ؟ قال : نعم . قال :



فإنه أحق أن يعفو ويصفح .

(المسألة التاسعة) «آخر» لا ينصرف لأنه حصل فيه سيان الجمع والعدل . أما الجمع فلأنها جمع أخرى . وأما العدل فلأنها جمع أخرى ، وأخرى تأنيث آخر ، وآخر على وزن أفعل ، وما كان على وزن أفعل فإنه إما أن يستعمل مع «من» أو مع الألف واللام ، يقال : زيد أفضل من عمرو ، وزيد الأفضل . وكان القياس أن يقال : رجل آخر من زيد كما تقول أقدم من عمرو ، إلا أنهم حذفوا لفظ «من» لأن لفظه اقتضى معنى «من» فأسقطوا «من» اكتفاءً بدلالة اللفظ عليه ، والألف واللام منافيان «من» فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار آخر وآخر وأخرى ، معدولة عن حكم نظائرها ، لأن الألف واللام استعملتا فيها ثم حذفنا

أما قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) القراءة المشهورة المتواترة (يطيقونه) وقرأ عكرمة وأيوب السخيتاني وعطاء (يطيقونه) ومن الناس من قال : هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد ، قال ابن جنى : أما عين الطاقه فواو كقولهم : لاطاقة لى به ، ولاطوق لى به ، وعليه قراءة (يطوقونه) فهو يفعلونه ، فهو كقولك : يحشمونه . أى يكلفونه .

(المسألة الثانية) اختلفوا فى المراد بقوله (وعلى الذين يطيقونه) على ثلاثة أقوال : الأول : أن هذا راجع إلى المسافر والمريض . وذلك لأن المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنها من يطيق الصوم

أما القسم الأول : فقد ذكر الله حكمه فى قوله (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر .

وأما القسم الثانى وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم ، فإليهما الإشارة بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) فكأنه تعالى أثبت للمريض والمسافر حالتين فى إحداهما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهى حال الجهد الشديد لو صام . والثانية : أن يكون مطيقاً للصوم لا يثقل عليه ، فيفتد يكون مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية .

(القول الثانى) وهو قول أكثر المفسرين ، أن المراد من قوله (وعلى الذين يطيقونه) المقيم الصحيح ، بخيره الله تعالى أولاً بين هذين ، ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقاً معينا .

(القول الثالث) أنه نزلت هذه الآية فى حق الشيخ الهرم قالوا : وتقريره من وجهين : أحدهما : أن الوسع فوق الطاقه ، فالوسع اسم لمن كان قادراً على الشيء على وجه السهولة ، أما

الطاقة فهو اسم لمن كان قادراً على الشيء مع الشدة والمشقة ، فقوله (وعلى الذين يطيقونه) أى وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة

(الوجه الثانى) فى تقرير هذا القول القراءة الشاذة (وعلى الذين يطيقونه) فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ، ومعلوم أن هذا لا يصح إلا فى حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة .

إذا عرفت هذا فنقول: القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين : أحدهما : وهو قول السدى : أنه هو الشيخ الهرم ، فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة ، يروى أن أنساً كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ، ويطعم لكل يوم مسكينا ، وقال آخرون : انها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصرى عن الحامل والمرضع إذا خافتا على نفسيهما وعلى ولديهما فقال : فأى مرض أشد من الحمل تفطر وتقضى .

واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم إذا أفطر فعليه الفدية . أما الحامل والمرضع إذا أفطرتا فهل عليهما الفدية ؟ فقال الشافعى رضى الله عنه : عليهما الفدية . وقال أبو حنيفة : لا تجب حجة الشافعى أن قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) يتناول الحامل والمرضع ، وأيضاً الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضاً عليهما ، وأبو حنيفة فرق فقال : الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه ، فلا جرم وجبت الفدية ، أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما ، فلو أوجبنا الفدية عليهما أيضاً كان ذلك جمعاً بين البدلين وهو غير جائز لأن القضاء بدل والفدية بدل ، فهذا تفصيل هذه الأقوال الثلاثة فى تفسير قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه)

(أما القول الأول) وهو اختيار الأصم فقد احتجوا على صحته من وجوه : أحدها : أن المرض المذكور فى الآية إما أن يكون هو المرض الذى يكون فى الغاية ، وهو الذى لا يمكن تحمله ، أو المراد كل ما يسمى مرضاً ، أو المراد منه ما يكون متوسطاً بين هاتين الدرجتين ، والقسم الثانى باطل بالاتفاق ، والقسم الثالث أيضاً باطل ، لأن المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة ، وكل مرتبة منها فانها بالنسبة إلى ما فوقها ضعيفة والنسبة إلى ما تحتها قوية ، فإذا لم يكن فى اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية بجملة وهو خلاف الأصل ، ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم الأول ، وذلك لأنه مضبوط ، فحمل الآية عليه أولى لأنه لا يفضى إلى صيرورة الآية بجملة

إذا ثبت هذا فنقول : أول الآية دل على إيجاب الصوم ، وهو قوله : كتب عليكم الصيام



أياماً معدودات ثم بين أحوال المعذورين ، ولما كان المعذورون على قسمين : منهم من لا يطيق الصوم أصلاً ، ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة ، فالله تعالى ذكر حكم القسم الأول ثم أوردته بحكم القسم الثاني

(الحجة الثانية) في تقرير هذا القول أنه لا يقال في العرف للقادر القوى : انه يطيق هذا الفعل لأن هذا اللفظ لا يستعمل إلا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة

(الحجة الثالثة) أن على أقوالكم لا بد من إيقاع النسخ في هذه الآية وعلى قولنا لا يجب . ومعلوم أن النسخ كلما كان أقل كان أولى ، فكان المصير إلى إثبات النسخ من غير أن يكون في اللفظ ما يدل عليه غير جائز

(الحجة الرابعة) أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة انفقوا على أن ناسخها آية شهود الشهر ، وذلك غير جائز لأنه تعالى قال في آخر تلك الآية ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) ولو كانت الآية ناسخة لهذا لما كان قوله ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) لا نقاً بهذا الموضوع ، لأن هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضيق ، ورفع وجوبه على سبيل التخير ، فكان ذلك رفعاً لليسر وإثباتاً للعسر فكيف يليق به أن يقول ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) واحتج القاضي رحمه الله على فساد قول الأصم فقال : إن قوله (وعلى الذين يطيقونه) معطوف

على المسافر والمريض ، ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الأصم والجواب : أنا بينا أن المراد من المسافر والمريض المذكورين في الآية هما الذان لا يمكنهما الصوم البتة . والمراد من قوله (وعلى الذين يطيقونه) المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم . فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا أن القول الذي اختاره الأصم ليس بضعيف ، أما إذا وافقنا الجمهور وسلبنا فساده بقى القولان الآخران ، وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني ، واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث ، وهو قول من حملة على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بأن قال : لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في آخر الآية ( وأن تصوموا خير لكم ) لأنه لا يطيقه

ولقائل أن يقول : هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم ولكنه يشق عليه ، وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن يقال له : لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فان العبادة كلما كانت أشق كانت أكثر ثواباً

أما قوله تعالى ( فدية طعام مسكين ) ففيه مسألان :



(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن عامر (فدية) بغير تنوين (طعام) بالكسر مضافا اليه (مسكين) جمعا ، والباقون (فدية) منونة (طعام) بالرفع (مسكين) مخفوض . أما القراءة الأولى ففيها بحثان : الأول : أنه ما معنى اضافة فدية إلى طعام ؟ فنقول فيه وجهان : أحدهما : أن الفدية لها ذات وصفتها أنها طعام ، فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة ، كقولهم : مسجد الجامع وبقلة الخمقاء والثاني : قال الواحدي : الفدية اسم للقدر الواجب ، والطعام اسم يعم الفدية وغيرها ، فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى «من» كقولك : ثوب خز وخاتم حديد . والمعنى : ثوب من خز وخاتم من حديد . فكذا ههنا التقدير : فدية من طعام فأضيفت الفدية الى الطعام مع أنك تطلق على الفدية اسم الطعام

(البحث الثاني) أن في هذه القراءة جمعوا المسكين لأن الذين يطيقونه جماعة ، وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين وأما القراءة الثانية وهي (فدية) بالتنوين فجعلوا ما بعده مفسرا له ووجدوا المسكين لأن المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين

(المسألة الثانية) الفدية في معنى الجزاء وهو عبارة عن البديل القائم على الشيء وعند أبي حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غيره ، وهو مدان وعند الشافعي مد

(المسألة الثالثة) احتج الجبائي بقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية) على أن الاستطاعة قبل الفعل فقال : الضمير في قوله (وعلى الذين يطيقونه) عائد إلى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم ، لأنه أوجب عليه الفدية ، وإنما يجب عليه الفدية إذا لم يصم ، فدل هذا على أن القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون الضمير عائد إلى الفدية ؟

قلنا لوجهين : أحدهما : أن الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها : والثاني : أن الضمير مذكر والفديه مؤنثة ، فان قيل : هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا : انها كانت قبل أن صارت منسوخة دالة على أن القدرة حاصلة قبل الفعل ، والحقائق لا تتغير أما قوله (تعالى فن تطوع خيرا فهو خير له) ففيه ثلاثة أوجه : أحدها : أن يطعم مسكينا أو أكثر : والثاني : أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب . والثالث : قال الزهري : من صام مع الفدية فهو خير له

أما قوله (وأن تصوموا خيرا لكم) ففيه وجوه : أحدها : أن يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط ، فيكون التقدير : وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملتم المشقة فهو



شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى  
وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ  
مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ  
وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

خير لكم من الفدية : والثاني : أن هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم ، أعنى المريض والمسافر  
والذين يطيقونه ، وهذا أولى لأن اللفظ عام ، ولا يلزم من اتصاله بقوله (وعلى الذين يطيقونه)  
أن يكون حكمه مختصاً بهم ، لأن اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه إلى الكل ، فوجب الحكم بذلك  
وعند هذا يتبين أنه لا بد من الاضمار في قوله (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام  
أخر . وأن التقدير : فأفطر فعدة من أيام أخر . الثالث : أن يكون قوله (وأن تصوموا خير لكم)  
عطفاً على أول الآية فالتقدير : كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم

أما قوله (ان كنتم تعلمون) أي أن الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وأن تصوموا خير لكم  
الثاني : أن آخر الآية متعلق بأولها ، والتقدير : كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون  
أي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه في صدر  
هذه الآية . الثالث : أن العالم بالله لا بد وأن يكون في قلبه خشية الله على ما قال (انما يخشى الله من  
عباده العلماء) فذكر العلم والمراد الخشية ، وصاحب الخشية يراعى الاحتياط والاحتياط في فعل  
الصوم ، فكانه قيل : ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيراً لكم

قوله تعالى ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان  
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر  
ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون﴾  
فيه مسائل :

(المسألة الأولى) الشهر مأخوذ من الشهرة يقال : شهر الشيء يشهر شهرة وشهراً اذا ظهر ،  
وسمى الشهر شهراً لشهرة أمره وذلك لأن حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم ،

وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم ، والشهرة ظهور الشيء ، وسمى الهلال شهراً لشهرته وبيانه قال بعضهم سمي الشهر شهراً باسم الهلال

(المسألة الثانية) اختلفوا في رمضان على وجوه : أحدها : قال مجاهد : انه اسم الله تعالى ، ومعنى قول القائل : شهر رمضان أي شهر الله وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا : جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى»

(القول الثاني) أنه اسم للشهر كسفر رجب وشعبان ، ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه : الأول : ما نقل عن الخليل أنه من الرمضاء بسكون الميم ، وهو مطر يأتي قبل الخريف يطهر وجه الأرض عن الغبار والمعنى فيه أنه كما يغسل ذلك المطر وجه الأرض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل أبدان هذه الأمة من الذنوب ويطهر قلوبهم . الثاني : أنه مأخوذ من المرض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس ، والاسم الرمضاء ، فسمى هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم في هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدته ، كما سموه تابعاً لأنه كان يتبعهم أي يزعمهم لشدته عليهم ، وقيل : لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالأزمنة التي وقعت فيها ، فوافق هذا الشهر أيام رمض الحر ، وقيل : سمي بهذا الاسم لأنه يرمض الذنوب أي يحرقها ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «انما سمي رمضان لأنه يرمض ذنوب عباد الله» الثالث : أن هذا الاسم مأخوذ من قولهم : رمضت النصل أرمضه رمضاً إذا دفعته بين حجرين ليرق ، ونصل رميض ومروض . فسمى هذا الشهر : رمضان . لأنهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم ، وهذا القول يحكى عن الأزهري . الرابع : لو صح قولهم : ان رمضان اسم الله تعالى . وهذا الشهر أيضاً سمي بهذا الاسم ، فالمعنى أن الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت ، وهذا الشهر أيضاً رمضان بمعنى أن الذنوب تحترق في جنب بركته

(المسألة الثالثة) قرى ، (شهر) بالرفع وبال نصب ، أما الرفع ففيه وجوه : أحدها : وهو قول الكسائي أنه ارتفع على البدل من الصيام ، والمعنى : كتب عليكم شهر رمضان . والثاني : وهو قول الفراء والأخفش أنه خبر مبتدأ محذوف بدل من قوله (أياماً) كأنه قيل : هي شهر رمضان . لأن قوله (شهر رمضان) تفسير للأيام المعدودات وتبيين لها . الثالث : قال أبو علي : إن شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر ، كأنه لما تقدم ( كتب عليكم الصيام ) قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أي صيامه . الرابع : قال بعضهم : يجوز أن يكون مبتدأ وخبره (الذي) مع صلته كقوله :



زيد الذي في الدار ، قال أبو علي : والأشبه أن يكون (الذي) وصفاً ليكون لفظ القرآن نصاً في الأمر بصوم الشهر ، لأنك إن جعلته خبراً لم يكن شهر رمضان منصوباً على صومه بهذا اللفظ ، وإنما يكون مخبراً عنه بانزال القرآن فيه ، وأيضا إذا جعلت (الذي) وصفاً ، كان حق النظم أن يكنى عن الشهر لا أن يظهر ، كقولك : شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه وأما قراءة النصب ففيها وجوه : أحدها : التقدير : صوموا شهر رمضان . وثانيها : على الإبدال من أيام معدودات . وثالثها : أنه مفعول (وأن تصوموا) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعتراض عليه بأن قيل : فعلى هذا التقدير يصير النظم : وأن تصوموا رمضان الذي أنزل فيه القرآن خير لكم . وهذا يقتضي وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز ، لأن المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشيء الواحد وإيقاع الفصل بين الشيء وبين نفسه غير جائز

أما قوله ﴿ أنزل فيه القرآن ﴾ اعلم أنه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص ، وذلك هو أن الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية ، وهو أنه أنزل فيه القرآن ، فلا يبعد أيضاً تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ، وبما يحقق ذلك أن الأنوار الصمدية متجلية أبداً يتمتع عليها الاختفاء والاحتجاب ، إلا أن العلائق البشرية مانعة من ظهورها في الأرواح البشرية ، والصوم أقوى الأسباب في إزالة العلائق البشرية ، ولذلك فإن أبواب المكاشفات لا سبيل لهم إلى التوصل إليها إلا بالصوم ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السموات» فثبت أن بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة ، فلما كان هذا الشهر مختصاً بنزول القرآن ، وجب أن يكون مختصاً بالصوم ، وفي هذا الموضع أسرار كثيرة ، والقدر الذي أشرنا إليه كاف هنا ثم هنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى ﴿ أنزل فيه القرآن ﴾ في تفسيره قولان : الأول : وهو اختيار الجمهور : أن الله تعالى أنزل القرآن في رمضان عن النبي صلى الله عليه وسلم «نزل صحف إبراهيم في أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن لأربع وعشرين» وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ أن القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة ، وإنما نزل عليه في مدة ثلاث وعشرين سنة منجاً مبعثاً ، وكما نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور ، فما معنى تخصيص انزاله بـرمضان

والجواب عنه من وجهين : الاول : أن القرآن أنزل في ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ، ثم نزل الى الارض نجوما ، وإنما جرت الحال على هذا الوجه لما عليه تعالى من المصلحة على هذا الوجه ، فانه لا يبعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم ، أو كان في المعلوم أن في ذلك مصلحة للرسول عليه السلام في توقع الوحي من أقرب الجهات ، أو كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام ، لأنه كان هو المأمور بانزاله وتأديته ، أما الحكمة في انزال القرآن على الرسول منجما مفرقا ، فقد شرحناها في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به قوادك)

الجواب الثاني عن هذا السؤال : أن المراد منه أنه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان ، وهو قول محمد بن إسحاق ، وذلك لأن مبادئ الملل والدول هي التي يؤرخ بها لكونها أشرف الاوقات ، ولانها أيضا أوقات مضبوطة معلومة

واعلم أن الجواب الاول لا يحتاج فيه إلى تحمل شيء من المجاز ، وههنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه

(السؤال الثاني) كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول ، وبين قوله تعالى (إنا أنزلناه في ليلة القدر) وبين قوله (إنا أنزلناه في ليلة مباركة)

والجواب : روى أن ابن عمر استدل بهذه الآية بقوله (إنا أنزلناه في ليلة القدر) أن ليلة القدر لا بد وأن تكون في رمضان ، وذلك لأن ليلة القدر إذا كانت في رمضان كان إنزاله في ليلة القدر انزالا له في رمضان ، وهذا كمن يقول : لقيت فلانا في هذا الشهر . فيقال له : في أي يوم منه فيقول : يوم كذا . فيكون ذلك تفسيرا للكلام الأول فكذا ههنا

(السؤال الثالث) أن القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال : إن الله تعالى أنزل كل القرآن من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا في ليلة القدر ، ثم أنزله إلى محمد صلى الله عليه وسلم منجما إلى آخر عمره ، ويحتمل أيضا أن يقال : انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم أن محمدا عليه السلام وأمته يحتاجون اليه في تلك السنة ، ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبدا مادام فأيهما أقرب الى الصواب

الجواب : كلاهما محتمل ، وذلك لأن قوله (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) يحتمل أن يكون المراد منه الشخص ، وهو رمضان معين ، وأن يكون المراد منه النوع ، وإذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف



(القول الثاني) في تفسير قوله (أنزل فيه القرآن) قال سفيان بن عيينة: أنزل فيه القرآن . معناه أنزل في فضله القرآن . وهذا اختيار الحسين بن الفضل ، قال : ومثله أن يقال : أنزل في الصديق كذا آية : يريدون في فضله قال ابن الانباري : أنزل في إيجاب صومه على الخلق القرآن، كما يقول : أنزل الله في الزكاة كذا وكذا يريد في إيجابها وأنزل في الخمر كذا يريد في تحريمها

(المسألة الثانية) القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله ، واختلفوا في اشتقاقه ، فروى الواحدى في البسيط عن محمد بن عبدالله بن الحكم أن الشافعى رضى الله عنه كان يقول : ان القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل ، قال ويهمز قراءة ، ولا يهمز القرآن كما يقول (وإذا قرأت القرآن) قال الواحدى : وقول الشافعى أنه اسم لكتاب الله يشبه أنه ذهب الى أنه غير مشتق ، وذهب آخرون الى أنه مشتق

واعلم أن القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه ، أما الأولون فلهم فيه اشتقاقان أحدهما : أنه مأخوذ من قرنت الشيء بالشيء إذا ضممت أحدهما الى الآخر ، فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز ، فسمى القران قرانا إما لأن ما فيه من السور والآيات والحروف يقترب بعضها ببعض ، أو لأن ما فيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض . أو لأن ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض ، أعنى اشتتاله على جهات الفصاحة ، وعلى الاسلوب الغريب ، وعلى الاخبار عن المعنيات ، وعلى العلوم الكثيرة . فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن ، والاسم قران غير مهموز . وثانيهما : قال الفراء : أظن أن القرآن سمي من القرائن ، وذلك لان الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فهى قرائن ، وأما الذين همزوا فلهم وجوه : أحدها : أنه مصدر اقراءة يقال : قرأت القرآن فأنا أقرؤه قرأ وقرأة وقرآنا ، فهو مصدر ، ومثل القرآن من المصادر : الرجحان والنقصان والحسران والغفران . قال الشاعر :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أى قراءة ، وقال الله سبحانه وتعالى (ان قرآن الفجر كان مشهودا) هذا هو الاصل ، ثم ان المقروه يسمى قرآنا ، لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب : شراب وللمكتوب كتاب . واشتهر هذا الاسم فى العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى . وثانيها : قال الزجاج وأبو عبيدة : انه مأخوذ من القرء وهو الجمع . قال عمرو :

هجان اللون لم تقرأ جنينا



أى لم تجمع في رحمة ولدا، ومن هذا الاصل : قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم في رحمة، فسمى القرآن قرآنا، لانه يجمع السور ويضمها. وثالثها: قول قطرب وهو أنه سمي قرآنا، لان القارىء يكتبه، وعند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب: ما قرأت الناقة سلى قط. أى ما رمت بولد وما أسقطت ولدا قط وما طرحت، وسمى الحيض. قرأ لهذا التأويل، فالقرآن يلفظه القارىء من فيه ويلقيه فسمى قرآنا

(المسألة الثالثة) قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) أن التنزيل يختص بالنزول على سبيل التدرج، والانزال يختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة، ولهذا قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل) إذا ثبت هذا فنقول: لما كان المراد ههنا من قوله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا. لاجرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل، وهذا يدل على أن هذا القول راجح على سائر الأقوال.

أما قوله (هدى للناس) ففيه مسألتان:

(المسألة الأولى) بينا تفسير الهدى في قوله تعالى (هدى للمتقين)

والسؤال أنه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للمتقين، وههنا جعله هدى للناس، فكيف وجه الجمع؟ وجوابه ما ذكرناه هناك.

(المسألة الثانية) (هدى للناس وبينات) نصب على الحال، أى أنزل وهو هداية للناس إلى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدى إلى الحق ويفرق بين الحق والباطل.

أما قوله تعالى (وبينات من الهدى والفرقان) ففيه إشكال وهو أن يقال: مامعنى قوله (وبينات من الهدى) بعد قوله (هدى)

وجوابه من وجوه: الأول: أنه تعالى ذكر أولا أنه هدى، ثم الهدى على قسمين: تارة يكون كونه هدى للناس بينا جليا، وتارة لا يكون كذلك، والقسم الاول لاشك أنه أفضل، فكأنه قيل: هو هدى لأنه هو البين من الهدى، والفارق بين الحق والباطل، فهذان باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه، لكونه أشرف أنواعه، والتقدير كأنه قيل: هذا هدى، وهذا بين من الهدى، وهذا بينات من الهدى، ولاشك أن هذا غاية المبالغات. الثانى: أن يقال: القرآن هدى في نفسه، ومع كونه كذلك، فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان، والمراد بالهدى والفرقان: التوراة والإنجيل قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل



هدى للناس وأنزل الفرقان) وقال (وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلمكم تهتدون) وقال (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرآ للمتقين) فبين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه هدى في نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان. الثالث: أن يحمل الأول على أصول الدين، والهدى الثاني على فروع الدين، فحينئذ يزول التكرار والله أعلم.

وأما قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ نقل الواحدى رحمه الله فى البسيط عن الأُخفش والمازنى أنهما قالا: الغاء فى قوله ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ زائدة. قالا: وذلك لأن الغاء قد تدخل للعطف أو للجزاء أو تكون زائدة، وليس للعطف والجزاء ههنا وجه، ومن زيادة الغاء قوله تعالى ﴿قل إن الموت الذى تفرون منه فإنه ملاقيكم ثم تردون إلى عالم الغيب﴾

وأقول: يمكن أن يقال الغاء ههنا للجزاء، فإنه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركه سائر الشهور فيها، فبين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة، ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل: لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة، فأتى أيضا خصوه بهذه العبادة، أما قوله تعالى ﴿فانه ملاقيكم﴾ الغاء فيه غير زائدة وأيضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضعف، كأنه قيل: لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا أنه لا يغنى الحذر عن القدر.

﴿المسألة الثانية﴾ (شهد) أى حضر، والشهود الحضور، ثم ههنا قولان: أحدهما: أن مفعول شهد محذوف لأن المعنى: فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافراً، وقوله (الشهر) اتصابه على الظرف، وكذلك الهاء فى قوله (فليصمه)

﴿والقول الثانى﴾ مفعول (شهد) هو (الشهر) والتقدير: من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال: شهدت عصر فلان، وأدركت زمان فلان، واعلم أن كلا القولين لا يتم إلا بمخالفة الظاهر، أما القول الأول فائما يتم باضمار أمر زائد، وأما القول الثانى فيوجب دخول التخصيص فى الآية، وذلك لأن شهود الشهر حاصل فى حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع أنه لم يجب على واحد منهم الصوم، إلا أنابيا فى أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص أولى، وأيضا فلأنا على القول الأول لما التزمنا الاضمار لا بد أيضا من التزام التخصيص لأن الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد الشهر مع أنه لا يجب عليهم الصوم. بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج إلى تخصيص هذه الصورة فيه فالقول الأول لا يتمشى الامع



التزام الاضمار والتخصيص ، والقول الثاني يته شئ بمجرد التزام التخصيص فكان القول الثاني أولى ، هذا ما عندي فيه مع أن أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشاف ذهبوا الى الأول

(المسألة الثالثة) الألف واللام في قوله (فمن شهد منكم الشهر) للمعهود السابق وهو شهر رمضان ، ونظيره قوله تعالى (لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فاذ لم يأتوا بالشهداء) أى فاذ لم يأتوا بالشهداء الأربعة

(المسألة الرابعة) اعلم أن في الآية إشكالا وهو أن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر ، والجزاء هو الأمر بالصوم ، ومالم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله إلى آخره ، فشهود الشهر إنما يحصل عند الجزء الأخير من الشهر ، وظاهر هذه الآية يقتضى أن عند شهود الجزء الأخير من الشهر ، يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال ، لأنه يفضى إلى إيقاع الفعل في الزمان المنقضى وهو ممتنع ، فلهذا الدليل علمنا أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ، وأنه لا بد من صرفها إلى التأويل ، وطريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب الشرط ، فيصير تقديره : من شهد جزءاً من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر ، فعلى هذا : من شهد هلال رمضان فقد شهد جزءاً من أجزاء الشهر ، وقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء ، وهو الأمر بصوم كل الشهر ، وعلى هذا التأويل يستقيم معنى الآية ، وليس فيه إلا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور .

واعلم أن المنقول عن علي أن المراد من هذه الآية . فمن شهد منكم أول الشهر فليصم جميعه ، وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه لا يصح البتة إلا هذا القول ، ثم يتفرع على هذا الأصل فرعان : أحدهما : أنه إذا شهد أول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر . والثاني : أنه إذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر .

أما الأول : فهو أنه نقل عن علي رضی الله عنه أن من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ، أن الواجب أن يصوم الكل ، لانا بينا أن الآية تدل على أن من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر . وأما سائر المجتهدين فيقولون : إن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وإن كان معناه : أن من شهد أول الشهر فليصمه كله ، إلا أنه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر ، وقوله بعد ذلك (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) خاص ، والخاص مقدم على العام ، فثبت أنه وإن سافر بعد شهود الشهر فإنه يحل له الافطار .

وأما الثاني : وهو أن أبا حنيفة زعم أن المجنون إذا أفاق في أثناء الشهر يلزمه قضاء ماضى ،



قال : لانا قد دللنا على أن المفهوم من هذه الآية أن من أدرك جزءاً من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون إذا أفاق في أثناء الشهر فقد شهد جزءاً من رمضان ، فوجب أن يلزمه صوم كل رمضان ، فاذا لم يمكن صيام ما تقدم فإلغاه واجب .

(المسألة الخامسة) اعلم أن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يستدعي بحثين :

(البحث الأول) أن شهود الشهر بماذا يحصل؟ فنقول : إما بالرؤية وإما بالسمع . أما الرؤية فنقول : إذا رأى إنسان هلال رمضان فاما أن يكون منفرداً بتلك الرؤية أو لا يكون ، فان كان منفرداً بها فاما أن يرد الامام شهادته أو لا يردھا ، فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته ، لزمه أن يصوم ، لأن الله تعالى جعل شهود الشهر سبباً لوجوب الصوم عليه ، وقد حصل شهود الشهر في حقه ، فوجب أن يجب عليه الصوم ، وأما إن انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أو لم ينفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم ، وأما السماع فنقول إذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعاً ، وإذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به ، وإذا شهد على هلال رمضان يحكم به احتياطاً لأمر الصوم ، والفرق بينه وبين هلال شوال أن هلال رمضان للدخول في العبادة ، وهلال شوال للخروج من العبادة ، وقول الواحد في إثبات العبادة يقبل ، أما في الخروج من العبادة لا يقبل إلا على قول الاثنتين ، وعلى أنه لا فرق بينهما في الحقيقة ، لانا إنما قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطاً ، فكذلك لا يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطاً .

(البحث الثاني في الصوم) فنقول : إن الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائماً من أول طلوع الفجر الصادق إلى حين غروب الشمس مع النية ، وفي الحد قيود

(القيود الأول) الامساك وهو احتراز عن شيئين : أحدهما : لو طارت ذبابة إلى حلقه ، أو وصل غبار الطريق إلى بطنه ، لا يبطل صومه ، لأن الاحتراز عنه شاق ، والله تعالى يقول في آية الصوم (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) والثاني : لو صب الطعام أو الشراب في حلقه كرهاً ، أو حال النوم . لا يبطل صومه ، لأن المعتبر هو الامساك والامتناع ، والا كراه لا ينافي ذلك .

(القيود الثاني) قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة : دخول داخل ، وخروج خارج ، والجماع ، وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر إلى الباطن من منفذ مفتوح إلى الباطن . أما الدماغ أو البطن وما فيه من الأمعاء والمثانة . أما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط ، وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة وأما الخروج فالقئ بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم ، وأما الجماع فالإلاج يبطل الصوم .



(القيد الثالث) قولنا مع العلم بكونه صائماً فلو أكل أو شرب ناسياً للصوم لا يبطل صومه عند أبي حنيفة والشافعي ، وعند مالك يبطل

(القيد الرابع) قولنا من أول طلوع الفجر الصادق ، والدليل عليه قوله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) وكلمة «حتى» لانتهاه الغاية ، وكان الأعمش يقول : أول وقته إذا طلعت الشمس ، وكان يبيع الأكل والشرب بعد طلوع الفجر ، وقبل طلوع الشمس ، ويحتج بأن انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس ، فكذا ابتداءه يجب أن يكون من عند طلوعها ، وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه ، وحكى عن الأعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده ، فقال له الأعمش : انك لثقيل على قلبي وأنت في بيتك ، فكيف إذا زرتني ! فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له : لم سكت عنه ؟ فقال : وماذا أقول في رجل ما صام وما صلى في دهره . عنى به أنه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صومه وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له

(القيد الخامس) قولنا إلى غروب الشمس ، ودليله قوله عليه السلام «إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم» ومن الناس من يقول وقت الإفطار عند غروب ضوء الشمس ، قاس هذا الطرف على الطرف الأول من النهار

(القيد السادس) قولنا مع النية ، ومن الناس من يقول : لا حاجة لصوم رمضان إلى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم في قوله (فليصمه) والصوم هو الإمساك ، وقد وجد فيخرج عن العهدة ، لكننا نقول : لا بد من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام «أفضل الأعمال الصوم» والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام «إنما الأعمال بالنيات»

(المسألة السادسة) القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على أن المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية ، قالوا : هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الأصفهاني والأصم ينكران ذلك ، وقد تقدم شرح هذه المسألة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على أن نسخ الأخف بالأثقل جائز ، لأن إيجاب الصوم على التعيين أثقل من إيجابه على التخيير بينه وبين الفدية .

أما قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فقد تقدم تفسير هذه الآية ، وقد تقدم بيان السبب في التكرير

أما قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فاعلم أن هذا الكلام إنما يحسن



ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه ، والأمر ههنا كذلك لأن الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر ، فانه ما أوجه إلا في مدة قليلة من السنة ، ثم ذلك القليل ما أوجه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة .

وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) اليسر في اللغة معناه السهولة ، ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لأنه يسهل به الأمور ، واليد اليسرى قيل تلي الفعال باليسر ، وقيل انه يتسهل الأمر بمعاوتها اليمنى (المسألة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية في أن تكليف ما لا يطاق غير واقع ، قالوا لأنه تعالى لما بين أنه يريد بهم ما تيسر دون ما تعسر ، فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان

وجوابه أن اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ المفرد الذي دخل عليه الألف واللام لا يفيد العموم ، وأيضاً فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف إلى المعهود السابق فنصرفه إلى المعهود السابق في هذا الموضوع

(المسألة الثالثة) المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في اثبات أنه قد يقع من العبد ما لا يريد الله ، وذلك لأن المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى أجهده ، لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريد الله منه ، إذ كان لا يريد العسر

الجواب : يحتمل اللفظ على أنه تعالى لا يريد أن يأمره بما فيه عسر ، وإن كان قد يريد منه العسر وذلك لأن عندنا الأمر قد يثبت بدون الارادة

(المسألة الرابعة) قالوا : هذه الآية دالة على رحمته سبحانه لعباده ، فلو أراد بهم أن يكفروا فيصيروا إلى النار ، وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لا تقاً به أن يقول (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)

والجواب : أنه معارض بالعلم

أما قوله تعالى (ولتكملاوا العدة) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ أبو بكر عن عاصم (ولتكملاوا العدة) بتشديد الميم ، والباقون بالتخفيف وهما لغتان : أ كملت وكملت

(المسألة الثانية) لقائل أن يقول (ولتكملاوا العدة) على ماذا علق ؟

جوابنا : أجمعوا على أن الفعل المعلل محذوف ، ثم فيه وجهان : أحدهما : ما قاله الفراء وهو

أن التقدير : ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلمكم تشكرون . فعل جملة ما ذكر . وهو الأمر بصوم العدة ، وتعليم كيفية القضاء ، والرخصة في إباحة الفطر ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الأمور الثلاثة ذكر عقبيها ألفاظاً ثلاثة ، فقوله (ولتكملوا العدة) علة للأمر بمراعاة العدة (ولتكبروا) علة ما علمتم من كيفية القضاء (ولعلمكم تشكرون) علة الترخص والتسهيل ، ونظير ما ذكرنا من حذف الفعل المنبه ما قبله عليه قوله تعالى (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) أى أرىناه

(الوجه الثاني) ما قاله الزجاج ، وهو أن المراد به أن الذى تقدم من التكليف على المقيم صحيح ، والرخصة للمريض والمسافر إنما هو إكمال العدة لأنه مع الطاعة يسهل عليه إكمال العدة ، ومع الرخصة فى الميض والسفر يسهل إكمال العدة بالقضاء ، فلا يكون عسراً ، فبين تعالى أنه كلف الكل على وجه لا يكون إكاله للعدة عسيراً ، بل يكون سهلاً يسيراً ، والفرق بين الوجهين أن فى الأول اضماراً وقع بعد قوله (ولتكملوا العدة) وفى الثانى قبله

(المسألة الثالثة) إنما قال (ولتكملوا العدة) ولم يقل : ولتكملوا الشهر . لأنه لما قال : ولتكملوا العدة ، دخل تحته عدة أيام الشهر وأيام القضاء لتقدم ذكرهما جميعاً ، ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلاً لعدد المقتضى ، ولو قال تعالى : ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الإداء فقط ولم يدخل حكم القضاء .

أما قوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) ففيه وجهان : الأول : أن المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس : حق على المسلمين إذا رأوا هلال شوال أن يكبروا ، وقال الشافعى : وأحب إظهار التكبير فى العيدين ، وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد ، وقال أبو حنيفة : يكره ذلك غداة الفطر . واحتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم) وقال : معناه ولتكملوا عدة شهر رمضان لتكبروا الله عند انقضائه على ما هداكم إلى هذه الطاعة ، ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل : أحداها : اختلف قوله فى أن أى العيدين أو كدى التكبير ؟ فقال فى القديم : ليلة النحر أو كدى لاجماع السلف عليها . وقال فى الجديد : ليلة الفطر أو كدى لورود النص فيها . وثانيها : أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر ، وقال مالك : لا يكبر فى ليلة الفطر ولكنه يكبر فى يومه ، وروى هذا عن أحمد ، وقال إسحاق : إذا غدا إلى المصلى حجة الشافعى أن قوله تعالى (ولتكبروا الله على ما هداكم) يدل على أن الأمر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع معللاً بحصول هذه الهداية ، لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية ،



## وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت . وثالثها : مذهب الشافعي أن وقت هذا التكبير يمتد إلى أن يحرم الامام بالصلاة ، وقيل فيه قولان آخران : أحدهما : إلى إخراج الامام . والثاني : إلى انصراف الامام ، والصحيح هو الأول ، وقال أبو حنيفة : إذا بلغ إلى أدنى المصلّى ترك التكبير .

(القول الثاني) في تفسير قوله (ولتكبروا الله) أن المراد منه التعظيم لله شكراً على ما وفق على هذه الطاعة . واعلم أن تمام هذا التكبير إنما يكون بالقول والاعتقاد والعمل أما القول : فالإقرار بصفاته العلى ، وأسماؤه الحسنى ، وتزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالحق ، وكل ذلك لا يصح إلا بعد صحة الاعتقاد بالقلب وأما العمل : فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام ، والحج واعلم أن القول الأول أقرب ، وذلك لأن تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الأوقات ، ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب في كل الأوقات

أما قوله تعالى (على ما هداكم) فإنه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا بالأدلة والتعريف والتوفيق والعصمة ، وعند أصحابنا بخلق الطاعة

وأما قوله تعالى (ولعلمكم تشكرون) ففيه بحثان : أحدهما : أن كلمة «لعل» للترجي ، والترجي لا يجوز في حق الله . والثاني : البحث عن حقيقة الشكر ، وهذان بحثان قد مر تقريرهما بقى ههنا بحث ثالث ، وهو أنه ما الفائدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول : إن الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم إلا بأن يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته ، وكونه أكبر من أن تصل إليه عقول العقلاء ، وأوصاف الواصفين ، وذكر الذاكرين ، ثم يعلم أنه سبحانه مع جلاله وعزته واستغناؤه عن جميع المخلوقات ، فضلا عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة لا بد وأن يصير ذلك داعياً للعبد إلى الاشتغال بشكره ، والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال (ولعلمكم تشكرون)

قوله عز وجل (وإذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا



فَلَيْسَتْ جِيبًا إِلَىٰ وَلِيٍّ مُّنَوِّا لِعَلِّمٍ يَرشُدُونَ «١٨٦»

لى وليؤمنوا بى لعلمهم يرشدون ﴿

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال بعد إيجاب فرض الصوم ويان أحكامه (ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) فأمر العبد بالتكبير الذى هو الذكر ، وبالشكر بين أنه سبحانه باطفه ورحمته قريب من العبد ، مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ، ويجيب دعاءه ، ولا يخيب رجاءه . والثانى : أنه أمر بالتكبير أولاً ثم رغبه فى الدعاء ثانياً ، تنبيها على أن الدعاء لابد وأن يكون مسبوقاً بالثناء الجميل ، ألا ترى أن الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء ، فقال أولاً (الذى خلقنى فهو يهدين) إلى قوله (والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين) وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده فى الدعاء فقال (رب هب لى حكماً وألحظنى بالصالحين) فكذا ههنا أمر بالتكبير أولاً . ثم رغب فى الدعاء ثانياً . الثالث : أن الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم ، وكان ذلك على أنهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم ، فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله فى ذلك التكليف ، ثم ندموا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن توبتهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مخبراً لهم بقبول توبتهم . ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها : أحدها : ما روى عن كعب أنه قال : قال موسى عليه السلام : يا رب أقریب أنت فأناجيك ، أم بعيد فأناديك ؟ فقال : يا موسى أنا جليس من ذكرنى ، قال : يا رب فانا نكون على حالة نجلك أن تذكرك عليها من جنابة وغانط . قال : يا موسى اذكرنى على كل حال . فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده فى ذكره وفى الرجوع اليه فى جميع الاحوال ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . وثانيها : أن أعرابياً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أقریب ربنا فنناجيه ، أم بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية . وثالثها : أنه عليه السلام كان فى غزوة وقد رفع أصحابه أصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء ، فقال عليه السلام «أنكم لا تدعون أصم ولا غائبا إنما تدعون سميعاً قريباً» . ورابعها : ما روى عن قتادة وغيره أن سبيه أن الصحابة قالوا : كيف ندعو ربنا يانى الله ؟ فأنزل هذه الآية . وخامسها : قال عطاء وغيره : انهم سألوه فى أى ساعة ندعو الله ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية . وسادسها : ما ذكره ابن



عباس ، وهو أن يهود أهل المدينة قالوا : يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا ؟ فنزلت هذه الآية . وسابعا : قال الحسن : سأل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : أين ربنا ؟ فأنزل الله هذه الآية . وثامنا : ما ذكرنا أن قوله ( كما كتب على الذين من قبلكم ) لما اقتضى تحريم الأكل بعد النوم ، ثم انهم أكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم أنه تعالى هل يقبل توبتنا ؟ فأنزل الله هذه الآية

واعلم أن قوله ( وإذا سألك عبادي عني فاني قريب ) يدل على أنهم سألوا النبي عليه السلام عن الله تعالى ، فذلك السؤال إما أنه كان سؤالا عن ذات الله تعالى ، أو عن صفاته ، أو عن أفعاله . أما السؤال عن الذات فهو أن يكون السائل ممن يجوز التشبيه ، فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات ، وأما السؤال عن الصفات فهو أن يكون السائل سأل عن أنه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا على كونه تعالى سميعا ، أو يكون المقصود من السؤال أنه تعالى كيف أذن في الدعاء ، وهل أذن في الدعاء ، وهل أذن في أن ندعوه بجميع الأسماء ، أو ما أذن إلا بأن ندعوه بأسماء معينة ، وهل أذن لنا أن ندعوه كيف شئنا ، أو ما أذن إلا بأن ندعوه على وجه معين ، كما قال تعالى ( ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها ) وأما السؤال عن الأفعال فهو أن يكون السائل سأل الله تعالى أنه إذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا إلى مطلوبنا ، وهل يفعل مانسأله عنه فقوله سبحانه ( وإذا سألك عبادي عني ) يحتمل كل هذه الوجوه ، إلا أن حمله على السؤال عن الذات أولى لوجهين : الأول : أن ظاهر قوله ( عني ) يدل على أن السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله . والثاني : أن السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا ، دل الجواب على أن المراد من ذلك المهم هو ذلك المعين ، فلما قال في الجواب ( فاني قريب ) علمنا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات

ولقائل أيضا أن يقول : بل السؤال كان على الفعل ، وهو أنه تعالى هل يجيب دعاءهم ، وهل يحصل مقصودهم ، بدليل أنه لما قال ( فاني قريب ) قال ( أجيب دعوة الداع إذا دعان ) فهذا هو شرح هذا المقام

أما قوله تعالى ﴿ فاني قريب ﴾ ففيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه ليس المراد من هذا القرب بالجهة والمسكان ، بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ ، فيحتاج هنا إلى بيان مطلوبين  
﴿ المطلوب الأول ﴾ في بيان أن هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ، ويدل عليه وجوه



الأول : أنه لو كان في المكان مشارا إليه بالحس لكان منقسما ، إذ يمتنع أن يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ، ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها إلى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة ، وجزء الشيء غيره ، فلو كان في مكان لكان مفتقرا إلى غيره ، والمفتقر إلى غيره يمكن لذاته ومحدث ومفتقر إلى الخالق ، وذلك في حق الخالق القديم محال ، فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون في المكان فلا يكون قربه قريبا بالمكان . الثاني : أنه لو كان في المكان لكان اما أن يكون غير متناه عن جميع الجهات ، أو غير متناه عن جهة دون جهة ، أو كان متناها من كل الجوانب ، والأول محال لأن البراهين القاطعة دلت على أن فرض بعد غير متناه محال ، والثاني محال أيضا لهذا الوجه ، ولأنه لو كان أحد الجانبين متناها والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه ، فيلزم منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطبائع ، والخصم لا يقول بذلك

(وأما القسم الثالث) وهو أن يكون متناها من كل الجوانب ، فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا ، فبطل القول بأنه تعالى في الجهة . الثالث : وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بالجهة ، وذلك لأنه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل ، بل كان يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ، ولكان إذا كان قريبا من زيد الذي هو بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذي هو بالمغرب ، فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل ، علمنا أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بحسب الجهة ، ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى أنه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم ، أو المراد من هذا القرب : العلم والحفظ . وعلى هذا الوجه قال تعالى (وهو معكم أينما كنتم) وقال (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) وقال (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) والمسلمون يقولون : انه تعالى بكل مكان . ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة ، اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : لا يبعد أن يقال انه كان في بعض أولئك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه ، فقد كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقتة ، فاذا سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : أين ربنا ؟ صح أن يكون الجواب : فإني قريب . وكذلك ان سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : هل يسمع ربنا دعاءنا ؟ صح أن يقول في جوابه : فإني قريب . فان القريب من المتكلم يسمع كلامه ، وان سألوه كيف ندعوه برفع الصوت أو باخفائه ؟ صح أن يجيب بقوله : فإني قريب ، وان سألوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء ؟ صلح هذا الجواب أيضا ، وان سألوه انا إذا أذنبنا ثم تبتنا فهل يقبل



الله توبتنا ، صلح أن يجيب بقوله : فاني قريب ، أي فانا القريب بالنظر لهم ، والتجاوز عنهم ، وقبول التوبة منهم فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات  
 (المسألة الثانية) الآية تدل على أنه إنما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فدل على أنه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعائه ولم يجيب رجاءه ، والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت

واعلم أن قوله تعالى (فاني قريب) فيه سر عقلي ، وذلك لأن اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها إنما كان بإيجاد الصانع ، فكان إيجاد الصانع كالم توسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها ، فكان الصانع أقرب إلى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها ، بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو أن الصانع هو الذي لأجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو أيضا لأجله كان الجوهر جوهرًا ، والسواد سوادًا ، والعقل عقلا ، والنفس نفسا ، فكما أن بتأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة ، فكذلك بتأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية ، فعلى قياس ما سبق كان الصانع أقرب إلى كل ماهية من تلك الماهية إلى نفسها فإن قيل : تكوين الماهية ممتنع لأنه لا يعقل جعل السواد سوادا فقول : فكذلك أيضا لا يمكن جعل الوجود وجوداً لأنه ماهية ، ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل ، والوجود ماهية أيضا فلا يكون بالفاعل ، وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضا ماهية فلا تكون بالفاعل ، فاذن لم يقع شيء البتة بالفاعل ، وذلك باطل ظاهر البطلان ، فاذن وجب الحكم بأن الكل بالفاعل ، وعند ذلك يظهر الكلام الذي قررناه

أما قوله تعالى (أجيب دعوة الداع إذا دعان) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع (الداعي إذا دعاني) باثبات الياء فيهما في الوصل ، والباقون بحذفها ، فالأولى على الوصل ، والثانية على التخفيف

(المسألة الثانية) قال أبو سليمان الخطابي : الدعاء مصدر من قولك : دعوت الشيء أدعوه دعاء ، ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول : سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا ، وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم : رجل عدل . وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده إياه المعونة

وأقول : اختلف الناس في الدعاء ، فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة ، واحتجوا عليه من وجوه : أحدها : أن المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واحب



الوقوع ، فلا حاجة إلى الدعاء ، وان كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع ، فلا حاجة أيضا إلى الدعاء . وثانيها : أن حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم الواجب لذاته ، وإلا لزم إما التسلسل ، وإما الدور ، وإما وقوع الحادث من غير مؤثر ، وكل ذلك محال ، وإذا ثبت وجوب انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم ، فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان واجب الوقوع ، وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان ممتنع الوقوع ، ولما ثبتت هذه الأمور في الأزل لم يكن للدعاء البتة أثر ، وربما عبروا عن هذا الكلام بأن قالوا : الأقدار سابقة والأفضية متقدمة ، والدعاء لا يزيد فيها ، وتركه لا ينقص شيئا منها ، فأى فائدة في الدعاء ، وقال عليه الصلاة والسلام ، قدر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاما ، وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « جف القلم بما هو كائن » وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « أربع قد فرغ منها : العمر والرزق والخلق والخلق » وثالثها : أنه سبحانه علام الغيوب (يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور) فأى حاجة بالداعى الى الدعاء؟ ولهذا السبب قالوا إن جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام إلى أعلى درجات الاخلاص والعبودية ، ولولا أن ترك الدعاء أفضل لما كان كذلك ورابعها : أن المطلوب بالدعاء إن كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وإن لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه . وخامسها : ثبت بشواهد العقل والأحاديث الصحيحة أن أجل مقامات الصديقين وأعلاها : الرضا بقضاء الله تعالى ، والدعاء ينافي ذلك ، لأنه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحصة البشر . وسادسها : أن الدعاء يشبه الأمر والنهي ، وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب . وسابعها : روى أنه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى « من شغلته ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين » قالوا فثبت بهذه الوجوه أن الأولى ترك الدعاء

وقال الجمهور الأعظم من العقلاء : إن الدعاء أهم مقامات العبودية ، ويدل عليه وجوه من النقل والعقل ، أما الدلائل النقلية فكثيرة . الأول : أن الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع ، منها أصولية ومنها فروعية ، أما الأصولية فقوله (ويسألونك عن الروح ، ويسألونك عن الجبال ، ويسألونك عن الساعة) وأما الفروعية فمنها في البقرة على التوالي (يسألونك ماذا ينفقون ، يسألونك عن الشهر الحرام ، يسألونك عن الخمر والميسر ، يسألونك عن اليتامى ، ويسألونك عن المحيض) وقال أيضاً (يسألونك عن الأنفال ، ويسألونك عن ذى القرنين ،



ويستنبثونك أحق هو ، يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله)

إذا عرفت هذا : فنقول هذه الأسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع : فالأغلب فيها أنه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد : قل وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله : فقل مع فاء التعقيب ، والسبب فيه أن قوله تعالى (ويسألونك عن الجبال) سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسألة أصولية فلا جرم قال الله تعالى (فقل ينسفها ربي نسفا) كأنه قال يا محمد أجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب ، فإن الشك فيه كفر ، ثم تقدير الجواب أن النسف يمكن في كل جزء من أجزاء الجبل ، فيكون ممكنا في الكل ، وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه ، أما سائر المسائل فهي فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب ، أما الصورة الثالثة وهي في هذه الآية قال (وإذا سألك عبادي عنى فأزقريب) ولم يقل فقل لى قريب فتدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه : الأول : كأنه سبحانه وتعالى يقول : عبدى أنت إنما تحتاج إلى الوسطة في غير وقت الدعاء ، أما في مقام الدعاء فلا واسطة بينى وبينك . الثانى : أن قوله (وإذا سألك عبادى عنى) يدل على أن العبد له وقوله (فأزقريب) يدل على أن الرب للعبد . وثالثها : لم يقل : فالعبد منى قريب . بل قال : أنا منه قريب . وفيه سر نفيس فإن العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم ، وحضيض الفناء ، فلا يمكنه القرب من الرب ، أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضله وبرحمته من العبد ، والقرب من الحق إلى العبد لا من العبد إلى الحق ، فلهذا قال (فأزقريب) والرابع : أن الداعى مادام يبقى خاطره مشغولا بغير الله ، فانه لا يكون داعياً له فاذا فنى عن الكل صار مستغرقا في معرفة الأحاد الحق ، فامتنع من أن يبقى في هذا المقام ملاحظاً لحقه وطالباً لنصيبه ، فلما ارتفعت الوسائط بالكلية ، فلا جرم حصل القرب فانه مادام يبقى العبد ملتفتاً إلى غرض نفسه لم يكن قريباً من الله تعالى ، لأن ذلك الغرض يحجبه عن الله ، فثبت أن الدعاء يفيد القرب من الله ، فكان الدعاء أفضل العبادات .

(الحجة الثانية في فضل الدعاء) قوله تعالى (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم)

(الحجة الثالثة) أنه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الأمر به ، بل بين في آية أخرى أنه إذا لم يسأل يغضب ، فقال (فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزيّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون) وقال عليه السلام «لا ينبغي أن يقول أحدكم : اللهم اغفر لى إن شئت ولكن يجزم فيقول : اللهم اغفر لى» وقال عليه السلام «الدعاء مخ العبادة» وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال «الدعاء هو العبادة» وقرأ (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم) فقوله «الدعاء هو العبادة» معناه أنه معظم العبادة وأفضل العبادة ، كقوله عليه السلام «الحج عرفة» أى الوقوف بعرفة هو الركن الأعظم .



(الحجة الرابعة) قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) وقال (قل ما يعبؤ بكم ربى لولا دعاؤكم) والآيات كثيرة في هذا الباب فمن أبطال الدعاء فقد أنكر القرآن

والجواب عن الشبهة الأولى : أنها متناقضة ، لأن إقدام الانسان على الدعاء إن كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بابطال الدعاء ، وإن كان معلوم العدم لم يكن إلى إنكاركم حاجة ، ثم نقول : كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول ، والحكمة الالهية تقتضى أن يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية ، وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل ، وجريان قضائه وقدره في الكل ، ولهذا الاشكال سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : أرأيت أعمالنا هذه أشيء قد فرغ منه ، أم أمر يستأنفه ؟ فقال : بل شيء قد فرغ منه . فقالوا : فقيم العمل إذن ؟ قال «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» فانظر إلى لطائف هذا الحديث فإنه عليه السلام عاقبهم بين الأمرين فرهبهم سابق القدر المفروغ منه ثم ألزمهم العمل الذى هو مدرجة التعبد . فلم يعطل ظاهر العمل بما يفيد من القضاء والقدر ، ولم يترك أحد الأمرين للآخر ، وأخبر أن فائدة العمل هو المقدر المفروغ منه ، فقال «كل ميسر لما خلق له» يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذى سبق له القدر قبل وجوده ، لإلأنك تحب أن تعلم ههنا فرق ما بين الميسر والمسخر ، فتأهب لمعرفة فأنه بمنزلة مسألة القضاء والقدر ، وكذا القول في باب الكسب والرزق فإنه مفروغ منه في الأصل لا يزيد الطلب ولا ينقصه التترك

والجواب عن الشبهة الثانية : أنه ليس المقصود من الدعاء الاعلام ، بل إظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع إلى الله بالكلية .

وعن الثالثة : أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء .

وعن الرابعة : أنه إذا كان مقصوده من الدعاء إظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه ، فذلك من أعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه في هذا الباب .

(المسألة الثالثة) في الآية سؤال مشكل مشهور ، وهو أنه تعالى قال (ادعوني أستجب لكم) وقال في هذه الآية (أجيب دعوة الداع إذا دعان) وكذلك (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) ثم إنا نرى الداعى يبالى في الدعاء والتضرع فلا يجاب

والجواب : أن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه قد وردت آية أخرى مقيدة ، وهو قوله تعالى (بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء) ولا شك أن المطلق محمول على المقيد ، ثم تقرير المعنى فيه وجوه : أحدها : أن الداعى لا بد وأن يجده من دعائه عوضا ، أما إسعافا بطلته



التي لأجلها دعا وذلك إذا وافق القضاء : فإذا لم يساعده القضاء فإنه يعطى سكينته في نفسه ، وانشراحاً في صدره ، وصبراً يسهل معه احتمال البلاء الحاضر ، وعلى كل حال فلا يعدم فائدة ، وهو نوع من الاستجابة . وثانيها : ما روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلاث : ما لم يدع بأثم أو قطيعة رحم ، اما أن يعجل له في الدنيا واما أن يدخر له في الآخرة ، واما أن يصرف عنه من السوء بقدر مادعا» وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال ، لأنه تعالى قال (ادعوني أستجب لكم) ولم يقل : أستجب لكم في الحال . فإذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقاً . وثالثها : أن قوله (ادعوني أستجب لكم) يقتضى أن يكون الداعي عارفاً بربه ، والا لم يكن داعياً له ، بل لشيء متخيل لا وجود له البتة ، فثبت أن شرط الداعي أن يكون عارفاً بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاؤه وقدره وعلوه وحكمته ، فإذا علم العبد أن صفة الرب هكذا استحاله منه أن يقول بقلبه ويعقله : يارب افعل الفعل الفلاني لا محالة ، بل لا بد وأن يقول : افعل هذا الفعل ان كان موافقاً لقضائك وقدرك وحكمتك ، وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه مشروطاً بهذه الشرائط ، وعلى هذا التقدير زال السؤال . الرابع : أن لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوهاً كثيرة . أحدها : أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله ، كقول العبد : يا الله الذى لا إله إلا أنت ، وهذا انما سمي دعاءً لأنك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثنت عليه ، فهذا يسمى دعاءً بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاءً ، سمي قبوله اجابة لتجانس اللفظ ، ومثله كثير ، وقال ابن الأبارى : أجيب ههنا بمعنى أسمع ، لأن بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة . فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر ، فقولنا سمع الله لمن حمده ، أى أجاب الله فكذا ههنا قوله (أجيب دعوة الداع) أى أسمع تلك الدعوة ، فإذا حملنا قوله تعالى (ادعوني أستجب لكم) على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها : أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لأن التائب يدعوا الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة ، وعلى هذا الوجه أيضاً لا اشكال . وثالثها : أن يكون المراد من الدعاء العبادة ، قال عليه الصلاة والسلام «الدعاء هو العبادة» وبما يدل عليه قوله تعالى (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم) ، ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين) فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة ، وإذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمنه للبطينيين من الثواب ، كما قال (ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله) وعلى هذا الوجه لا اشكال زائل . ورابعها : أن يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه



فالسؤال المذكوران كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة .  
ثبت أن الاشكال زائل .

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : أجيب دعوة الداع إذا دعان . مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ، وذلك لأن وصفنا الانسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته ، صفة مدح وتعظيم ، ألا ترى أنا إذا أردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا انه مستجاب الدعوة وإذا كان هذا من أعظم المناصب في الدين ، والفاسق واجب الالهانة في الدين ، ثبت أن هذا الوصف لا يثبت إلا لمن لا يتلوث ايمانه بالفسق ، بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه إلا أن ذلك لا يسمى اجابة الدعوة .

أما قوله تعالى (فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) وجه الناظم أن يقال : انه تعالى قال : أنا أجيب دعاءك مع أني غني عنك مطلقاً ، فكأن أنت أيضاً مجيباً لدعائي مع أنك محتاج إلى من كل الوجوه ، فما أعظم هذا الكرم ، وفيه دققة أخرى وهي أنه تعالى لم يقل للعبد : أجب دعائي حتى أجيب دعاءك ، لأنه لو قال ذلك لصار لدعائي ، وهذا تنبيه على أن اجابة الله عبده فضل منه ابتداء ، وأنه غير معلل بطاعة العبد ، وأن اجابة الرب في هذا الباب إلى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب ، وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسألة الرابعة .

(المسألة الثانية) قال الواحدى : أجاب واستجاب بمعنى واحد : قال كعب الغنوى :

وداع دعا يامن يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذلك مجيب

وقال أهل المعنى : الاجابة من العبد لله : الطاعة . واجابة الله لعبده : إعطاؤه إياه مطلوبه . لأن

اجابة كل شيء على وفق ما يليق به

(المسألة الثالثة) اجابة العبد لله إن كانت اجابة بالقلب واللسان ، فذاك هو الايمان ، وعلى

هذا التقدير يكون قوله (فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي) تكررراً محضاً ، وإن كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات ، وكان حق النظم أن يقول : فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي . فلم جاء على العكس منه ؟

وجوابه : أن الاستجابة عبارة عن الاتقياد والاستسلام ، والايمان عبارة عن صفة القلب ،

وهذا يدل على أن العبد لا يصل إلى نور الايمان وقوته إلا بتقدم الطاعات والعبادات

أما قوله تعالى (لعلمهم يرشدون) فقال صاحب الكشاف : قرئ (يرشدون) بفتح الشين



أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ  
 عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ  
 وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ  
 مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ  
 عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ  
 لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ «١٨٧»

وكسرهما ، ومعنى الآية أنهم إذا استجابوا لي وآمنوا بي : اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم ، لأن  
 الرشيد هو من كان كذلك ، يقال : فلان رشيد . قال تعالى (فان آنتم منهم رشداً) وقال  
 (أولئك هم الراشدون)

قوله عز وجل ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن  
 علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله  
 لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام  
 إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله  
 آياته للناس لعلهم يتقون﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه ذهب جمهور المفسرين إلى أن في أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ،  
 كان الصائم إذا أظفر حل له الأكل والشرب والوقاع ، بشرط أن لا ينام وأن لا يصل العشاء الأخيرة  
 فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء ، ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية ، وقال أبو مسلم الاصفهاني  
 هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة ، بل كانت ثابتة في شرع النصارى ، والله تعالى نسخ هذه  
 الآية ما كان ثابتاً في شرعهم ، وجرى فيه على مذهبه من أنه لم يقع في شرعنا نسخ البتة ، واحتج

الجمهور على قولهم بوجوه .

(الحجة الأولى) أن قوله تعالى ( كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ) يقتضى تشبيه صومنا بصومهم ، وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم ، فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضا في صومنا ، وإذا ثبت أن الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ، وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا

(الحجة الثانية) التمسك بقوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الأمة من أول الأمر لم يكن لقوله (أحل لكم) فائدة

(الحجة الثالثة) التمسك بقوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة إلى أن يختانون أنفسهم

(الحجة الرابعة) قوله تعالى (فتاب عليكم وعفا عنكم) ولو لأن ذلك كان محرما عليهم ، وأنهم أئتموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل ، لما صح قوله (فتاب عليكم وعفا عنكم)

(الحجة الخامسة) قوله تعالى (فالآن باسروهن) ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن ، لم يكن لقوله (فالآن باسروهن) فائدة

(الحجة السادسة) هي أن الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الآية دالة على أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا . هذا بمجموع دلائل القائلين بالنسخ

أجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال :

(أما الحجة الأولى) فضعيفة لانا بينا أن تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدقه مشابهيتهما في أصل الوجوب .

(وأما الحجة الثانية) فضعيفة أيضا لانا نسلم أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا ، فقوله (أحل لكم) معناه أن الذى كان محرما على غيركم فقد أحل لكم

(وأما الحجة الثالثة) فضعيفة أيضا ، وذلك لأن تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام ، وأن الله تعالى أوجب علينا الصوم ، ولم يبين في ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم أن تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ، ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها ، فوجب القول ببقائها ، ثم تأكد هذا الوهم بقوله تعالى ( كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ) فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الأمور ، فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة في هذا الشرع ، وإن لم تكن حجة قوية إلا أنها لا أقل



من أن تكون شبهة موهمة ، فلاجل هذه الأسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا ، فلا جرم شددوا وأمسكوا عن هذه الأمور ، فقال الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بما لو لم تبين الرخصة فيه ، لشددوا وأمسكوا عن هذه الأمور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ، ومنعوها من المراد ، وأصل الحيانة النقص ، وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم : كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله أنه لو لم يتبين لكم إحلال الأكل والشرب والمباشرة طول الليل أنكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصالحها بالامسك عن ذلك بعد النوم ، كسنة النصارى

(وأما الحججة الرابعة) فضعيفة لأن التوبة من العباد الرجوع إلى الله تعالى بالعبادة ، ومن الله الرجوع إلى العبد بالرحمة والاحسان ، وأما العفو فهو التجاوز بين الله تعالى وإنعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلاً على من قبلنا ، كقوله (ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم)

(وأما الحججة الخامسة) فضعيفة لأنهم كانوا بسبب تلك الشبهة يمتنعين عن المباشرة ، فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه ، لاجرم قال (فالآن باسروهن)

(وأما الحججة السادسة) فضعيفة لأن قولنا : هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعاً لا تعلق له بباب العمل ، ولا يكون خبر الواحد حجة فيه ، وأيضاً في الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لأن المذكور في تلك الروايات أن القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول ، وذلك على خلاف قول الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) لأن ظاهره هو المباشرة ، لأنه افتعال من الحيانة ، فهذا حاصل الكلام في هذه المسألة

(المسألة الثانية) القائلون بأن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ، ثم انها نسخت ، ذكروا في سبب نزول هذه الآية أنه كان في أول الشريعة يحل الأكل والشرب والجماع . ما لم يرقد الرجل أو يصل العشاء الآخرة ، فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء الى الليلة الآتية ، فجاء رجل من الأنصار عشية وقد أجهده الصوم ، واختلفوا في اسمه ، فقال معاذ : اسمه أبو صرمة ، وقال البراء : قيس بن صرمة ، وقال الكلبي : أبو قيس بن صرمة ، وقيل : صرمة بن أنس . فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه ، فقال : يا رسول الله عملت في النخل نهاري أجمع حتى أمسيت فأتيت أهلي لتطعمني شيئاً فأبطأت فمتمت فأيقظوني ، وقد حرم الأكل فقام عمر فقال : يا رسول الله أعتذر اليك من مثله . رجعت الى أهلي بعد ما صليت العشاء الآخرة ، فأتيت امرأتى ، فقال عليه الصلاة والسلام : لم تكن جديراً بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى

(أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم)

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف: قرئ، (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) أي أحل الله،  
وقرأ عبد الله «الرفوث»

(المسألة الرابعة) قال الواحدي: ليلة الصيام أراد ليالي الصيام فوق الواحد موقع الجماعة،  
ومنه قول العباس بن مرداس:

فقلنا أسلموا إنا أخوكم فقد برئت من الاحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر، وهو أنه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة، بل المراد الإشارة  
إلى الليلة المضافة إلى هذه الحقيقة

(المسألة الخامسة) قال الليث: الرفث أصله قول الفحش، وأنشد الزجاج:

ورب أسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم

يقال رفث في كلامه يرفث، وأرفث إذا تكلم بالقبيح، قال تعالى (فلارفت ولافسوق) وعن  
ابن عباس أنه أنشد وهو محرم:

وهن يمشين بنا هميساً أن يصدق الطير نك لميسا

ف قيل له: أترفت؟ فقال: إنما الرفث ما كان عند النساء، فثبت أن الأصل في الرفث هو قول  
الفحش، ثم جعل ذلك اسماً لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء، ثم جعل كناية عن الجماع  
وعن كل ما يتبعه

فان قيل: لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله (وقد أفضى  
بعضكم إلى بعض، فلما تغشاها، أو لمستم النساء، دخلتم بهن، فأتوا حرثكم، من قبل أن تمسوهن،  
فأستمتعتم بهن منهن، ولا تقر بهن)

جوابه: السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة، كما سماه اختياناً لأنفسهم، والله أعلم  
(المسألة السادسة) قال الاخفش: إنما عدى الرفث بالي، لتضمنه معنى الافضاء في قوله  
(وقد أفضى بعضكم إلى بعض)

(المسألة السابعة) قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) يقتضى حصول الحل في جميع الليل،  
لأن «ليلة» نصب على الظرف، وإنما يكون الليل ظرفاً للرفث لو كان الليل كله مشغولاً بالرفث،  
والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله، فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ، وأما الذي  
بعده من قوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) فذلك يكون



كالتأكيد لهذا النسخ ، وأما الذى يقول : ان قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) يفيد حل الرفث في الليل ، فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به . فيكون النسخ هو قوله (كلوا واشربوا)

أما قوله تعالى (هن لباس لكم وأتم لباس لهن) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها : أحدها : أنه لما كان الرجل والمرأة يعتقان ، فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذى يلبسه ، سمي كل واحد منهما لباسا ، قال الربيع : هن فراش لكم وأتم لحاف لهن ، وقال ابن زيد : هن لباس لكم وأتم لباس لهن ، يريد أن كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس . وثانيها : إنما سمي الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل ، كما جاء في الخبر «من تزوج فقد أحرز ثلثي دينه» وثالثها : أنه تعالى جعلها لباسا للرجل ، من حيث انه يخصها بنفسه ، كما يخص لباسه بنفسه ، ويراها أهلا لأن يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمل في اللباس ، ورابعها : يحتمل أن يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت ، لو لم تكن المرأة حاضرة ، كما يستر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار . وخامسها : ذكر الأصم أن المراد أن كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر في ذلك المحذور الذى كانوا يفعلونه ، وهذا ضعيف لأنه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا ، فكيف يحمل على التستر بهن في المحذور

(المسألة الثانية) قال الواحدي : إنما وحد اللباس بعد قوله «هن» لأنه يجرى مجرى

المصدر ، وفعال من مصادر فاعل ، وتأويله : هن ملابسات لكم

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف : فإن قلت : ما موقع قوله (هن لباس لكم) فنقول :

هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال ، وهو أنه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبرم عنهن ، وصعب عليكم اجتنابهن ، فلذلك رخص لكم في مباشرتهن

أما قوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) يقال : خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له ، والسيف اذا نبا عن الضربة

فقد خانك ، وخانه الدهر اذا تغير حاله إلى الشر ، وخان الرجل الرجل إذا لم يؤد الأمانة ، وناقض العهد خائن ، لأنه كان ينتظر منه الوفاء ففدر ، ومنه قوله تعالى (وإما تخافن من قوم خيانة) أى نقضا للعهد ، ويقال للرجل المدين : إنه خائن ، لأنه لم يف بما يليق بدينه ، ومنه قوله تعالى (لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم) وقال (وإن يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل)



ففي هذه الآية سمي الله المعصية بالخيانة ، وإذا علمت معنى الخيانة ، فقال صاحب الكشاف :  
الاختيان من الخيانة ، كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة

(المسألة الثانية) أن الله تعالى ذكر ههنا أنهم كانوا يختانون أنفسهم ، إلا أنه لم يذكر أن تلك  
الخيانة كانت فيماذا ؟ فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء ، يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر ، والذي  
تقدم هو ذكر الجماع ، والذي تأخر قوله (فالآن بأشروهن) فيجب أن يكون المراد بهذه  
الخيانة الجماع ، ثم ههنا وجهان . أحدهما : علم الله أنكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد  
العتمة ، والأكل بعد النوم ، وترتكبون المحرم من ذلك ، وكل من عصى الله ورسوله فقد خان  
نفسه ، وقد خان الله ، لأنه جلب إليها العقاب ، وعلى هذا القول يجب أن يقطع على أنه وقع ذلك  
من بعضهم لأنه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم ، لأن قوله (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم)  
إن حمل على ظاهره وجب في جميعهم أن يكونوا مختانين لأنفسهم ، لكننا قد علمنا أن المراد به  
التبويض للعادة والاختبار ، وإذا صح ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من  
بعضهم ، فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق ، وعلى وقوع ذلك من بعضهم ، ولأن مسلم أن يقول  
قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه ، فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ،  
ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا أولى ، لأن الله تعالى لم يقل : علم الله أنكم  
كنتم تختانون الله ، كما قال (لا تخونوا الله) بل قال (كنتم تختانون أنفسكم) فكان حمل اللفظ على  
ما ذكرناه إن لم يكن أولى فلا أقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت الفسخ

(القول الثاني) أن المراد : علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم لو دامت تلك الحرمة ، ومعناه :  
أن الله يعلم أنه لو دام ذلك التكليف الشاق لو قوموا في الخيانة ، وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ،  
ويمكن أن يقال التفسير الأول أولى لأنه لا حاجة فيه إلى إضمار الشرط ، وأن يقال بل الثاني أولى ،  
لأن على التفسير الأول يصير إقدامهم على المعصية سببا لنسخ التكليف ، وعلى التقدير الثاني :  
علم الله أنه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سببا لنسخ التكليف رحمة من الله تعالى على  
عباده حتى لا يقعوا في الخيانة

أما قوله تعالى ﴿فتاب عليكم﴾ فمعناه على قول أبي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل  
والتوسعة عليكم ، وعلى قول مثبتي النسخ لا بد فيه من إضمار تقديره : تبتم فتاب عليكم فيه  
أما قوله تعالى ﴿وعفا عنكم﴾ فعلى قول أبي مسلم معناه وسع عليكم أن أباح لكم الأكل  
والشرب والمعايشة في كل الليل ، ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف ، قال عليه



السلام «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق» وقال «أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله» والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة إلى آخر الوقت ، ويقال : أتاني هذا المال عفوا . أي سهلا فثبت أن لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم ، وأما على قول مثبتي النسخ فقوله (عفا عنكم) لا بد وأن يكون تقديره : عفا عن ذنوبكم . وهذا مما يقوى أيضا قول أبي مسلم لأن تفسيره لا يحتاج إلى الاضمار ، وتفسير مثبتي النسخ يحتاج إلى الاضمار

أما قوله تعالى ﴿فالآن باشروهن﴾ ففيه مسئلتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذا أمر وارد عقب الحظر فالذين قالوا : الأمر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر ، وأما الذين قالوا : مطلق الأمر للوجوب قالوا : إنما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الأمر للاباحة بالاجماع

﴿المسألة الثانية﴾ المباشرة فيها قولان : أحدهما : وهو قول الجمهور أنها الجماع ، سمي بهذا الاسم لتلاصق البشريتين وانضمامهما ، ومنه ما روى أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل ، والمرأة المرأة . والثاني : وهو قول الأصم : أنه الجماع فما دونه ، وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله (ولا تباشروهن وأتمن عا كفقون في المساجد) فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع ، والأقرب أن لفظ المباشرة لما كان مشتقاً من تلاصق البشريتين ، لم يكن محصاً بالجماع ، بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج ، وكذا المعانقة والملازمة إلا أنهم إنما اتفقوا في هذه الآية على أن المراد به هو الجماع لأن السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ، ولأن الرفث المتقدم ذكره لا يراد به إلا الجماع إلا أنه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة مادونه ، صارت اباحته دالة على اباحة ما عداه ، فصح هنا حمل الكلام على الجماع فقط ، ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه ، فهذا هو الذي يجب أن يعتمد عليه ، على ما لخصه القاضي .

أما قوله ﴿وابتغوا ما كتب الله لكم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في الآية وجوها : أحدها : وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أي لا تباشروا قضاء الشهوة وحدها ، ولكن لا بتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل ، قال عليه السلام «تناكحوا تناسلوا تكثروا» وثانيها : أنه نهى عن العزل ، وقد رويت الأخبار في كراهية ذلك ، وقال الشافعي : لا يعزل الرجل عن الحرة إلا باذنها . ولا بأس أن يعزل عن الأمة ، وروى عاصم عن زر بن حبيش عن علي رضي الله عنه أنه كان يكره العزل . وعن أبي هريرة أن

النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرة إلا باذنها . وثالثها : أن يكون المعنى : ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم وحلله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) ورابعها : أن هذا التأكيدي تقديره : فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله لكم ، بعد أن كانت محرمة عليكم . وخامسها : وهو على قول أبي مسلم : فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ، يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم : وسادسها : أن مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الأوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة ، فقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعني لا تباشروهن إلا في الأحوال والأوقات التي أذن لكم في مباشرتهن . وسابعها : أن قوله (فالآن باشروهن) اذن في المباشرة ، وقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعني لا تبتغوا هذه المباشرة إلا من الزوجة والمملوكة لأن ذلك هو الذي كتب الله لكم بقوله (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) وثامنها : قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية أبي الجوزاء : يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها ، وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه ، وعندى أنه لا بأس به ، وذلك هو أن الانسان مادام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة ، لا يمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور ، أما إذا قضى وطره وصار فارغاً من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية ، فتقدير الآية : فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية ، وإذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ، ولا شك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة .

(المسألة الثانية) «كتب» فيه وجوه : أحدها : أن «كتب» في هذا الموضوع بمعنى جعل ، كقوله (كتب في قلوبهم الايمان) أى جعل ، وقوله (فاكتبنا مع الشاهدين ، فسأ كتبها للذين يتقون) أى أجعلها . وثانيها : معناه قضى الله لكم ، كقوله (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) أى قضاه ، وقوله (كتب الله لأغلبن أنا ورسلى) وقوله (لبرز الذين كتب عليهم القتل) أى قضى . وثالثها : أصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن ، وكل حكم حكم به على عباده فقد أثبتته في اللوح المحفوظ . ورابعها : هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الأفعال

(المسألة الثالثة) قرأ ابن عباس (وابتغوا) وقرأ الأعمش (وابغوا)

أما قوله (وكلوا واشربوا) فالفائدة في ذكرهما أن تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم ، لما تقدم احتيج في اباحه كل واحد منها إلى دليل خاص يزول به التحريم ، فلو اقتصر تعالى على



قوله (فالآن باشروهن) لم يعلم بذلك زوال تحريم الأكل والشرب ، فقرن إلى ذلك قوله (وكلوا واشربوا) لنتم الدلالة على الإباحة .

أما قوله تعالى ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾

ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أنه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم أخذت عقالين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتي ، وكنت أقوم من الليل فأنظر إليهما ، فلم يتبين لي الأبيض من الأسود ، فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك ، وقال انك لعريض القفا ، إنما ذلك يياض النهار وسواد الليل ، وإنما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنك لعريض القفا لأن ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ، ونقول : يدل قطعاً على أنه تعالى كنى بذلك عن يياض أول النهار وسواد آخر الليل ، وفيه اشكال وهو أن يياض الصبح المشبه بالخيط الأسود هو يياض الصبح الكاذب ، لأنه يياض مستطيل يشبه الخيط ، فأما يياض الصبح الصادق فهو يياض مستدير في الأفق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع أنه ليس كذلك .

وجوابه : أنه لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية (من الفجر) لكان السؤال لازماً ، وذلك لأن الفجر إنما يسمى فجرًا لأنه ينفجر منه النور ، وذلك إنما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الأول ، فلما دلت الآية على أن هذا الخيط الأبيض يجب أن يكون من الفجر ، علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق ، فان قيل : فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط ، مع أن الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل

جوابه : أن القدر من البياض الذي يحرم هو أول الصبح الصادق ، وأول الصبح الصادق لا يكون منتشرًا بل يكون صغيراً دقيقاً ، بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقاً ، والصادق يبدو دقيقاً ، ويرتفع مستطيلًا فزال السؤال ، فأما ما حكى عن عدى بن حاتم فبعيد ، لأنه يبعد أن يخفى على مثل هذه الاستعارة مع قوله تعالى (من الفجر)

﴿المسألة الثانية﴾ لاشك أن كلمة «حتى» لانتها الغاية ، فدلّت هذه الآية على أن حل المباشرة والأكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح ، وزعم أبو مسلم الأصفهاني لاشيء من المفطرات إلا أحد هذه الثلاثة ، فأما الأمور التي تذكرها الفقهاء من تكلف التقيء والحقنة والسعوط فليس شيء منها بمفطر ، قال لأن كل هذه الأشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة



على الصائم بعد الصبح ، فبقى ماعداها على الحل الاصلى ، فلا يكون شئ منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لأن النفس تميل اليها ، وأما القيء والحقنة فالنفس تكرههما ، والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها

(المسألة الثالثة) مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن جنى أن الجنب إذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم ، وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لأن المباشرة إذا كانت مباحة إلى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال إلا بعد انفجار الصبح

(المسألة الرابعة) زعم الأعمش أنه يحل الأكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لأول النهار على آخره ، فكما أن آخره بغروب القرص ، وجب أن يكون أوله بطلوع القرص ، وقال في الآية ان المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود النهار والليل ، ووجه الشبه ليس إلا في البياض والسواد ، فأما أن يكون التشبيه في الشكل مراداً فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الأسود في الشكل البتة ، فثبت أن المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله (ثم أتوا الصيام إلى الليل) وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل أن الله تعالى سمي ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الأمر في الطرف الأول من النهار كذلك ، فيكون قبل طلوع الشمس ليلا ، وأن لا يوجد النهار إلا عند طلوع القرص ، فهذا تقرير قول الأعمش ، ومن الناس من سلم أن أول النهار إنما يكون من طلوع الصبح فقام عليه آخر النهار ، ومنهم من قال : لا يجوز الافطار إلا بعد غروب الحمرة ، ومنهم من زاد عليه وقال : بل لا يجوز الافطار إلا عند طلوع الكواكب ، وهذه المذاهب قد انقرضت ، والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها

(المسألة الخامسة) « الفجر » مصدر قولك : فجرت الماء أجره فجرأ ، وفجرته تفجيراً ، قال الأزهرى : الفجر أصله الشق ، فعلى هذا الفجر في آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح ، وأما في قوله تعالى (من الفجر) فقيل للتبويض لأن المعتبر بعض الفجر لا كله ، وقيل للتبين كأنه قيل : الخيط الأبيض الذي هو الفجر .

(المسألة السادسة) أن الله تعالى لما أحل الجماع والأكل والشرب إلى غاية تبين الصبح ، وجب أن يعرف أن تبين الصبح ماهو ؟ فنقول : الطريق إلى معرفة تبين الصبح إما أن يكون قطعياً أو ظنياً ، أما القطعي فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن أنه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده ، وأما الظني فنقول : اما أن يحصل ظن أن الصبح طلع فيحرم الأكل والشرب والوقاع



فان حصل ظن أنه ما طلع كان الأكل والشرب والوقاع مباحا ، فان أكل ثم تبين بعد ذلك أن ذلك الظن خطأ وأن الصبح كان قد طلع عند ذلك الأكل فقد اختلفوا ، وكذلك ان ظن أن الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين أنها ما كانت غاربة فقال الحسن : لا قضاء في صورتين قياسا على ما لو أكل ناسياً ، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه : يجب القضاء لأنه أمر بالصوم من الصبح إلى الغروب ولم يأت به ، أما الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء ، وأما الباقيون الذين سلموا أنه لا قضاء قالوا : مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضاً ، إلا أنا أسقطناه عنه للنص ، وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلاً قال : أكلت وشربت وأنا صائم ، فقال عليه الصلاة والسلام : أطعمك الله وسقاك فأنت ضيف الله فتم صومك .

(والقول الثالث) أنه إذا أخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء ، وإذا أخطأ في غروب الشمس يجب القضاء ، والفرق أن الأصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان ، والثابت في الليل حل الأكل ، وفي النهار حرمة ، أما إذا لم يغلب على ظنه لابقاء الليل ولا طلوع الصبح ، بل بقى متوقفاً في الأمرين ، فهنا يكره له الأكل والشرب والجماع ، فان فعل جاز ، لأن الأصل بقاء الليل والله أعلم

أما قوله تعالى (ثم أمموا الصيام إلى الليل) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) أن كلمة «إلى» لا تنهاه الغاية ، فظاهر الآية أن الصوم ينتهي عند دخول الليل ، وذلك لأن غاية الشيء مقطعه ومنتهاه ، وإنما يكون مقطعا ومنتهاً إذا لم يبق بعد ذلك . وقد تجيء هذه الكلمة لا للاتهاء كما في قوله تعالى (إلى المرافق) إلا أن ذلك على خلاف الدليل ، والفرق بين صورتين أن الليل ليس من جنس النهار ، فيكون الليل خارجاً عن حكم النهار ، والمرافق من جنس اليد فيكون داخل فيه ، وقال أحمد بن يحيى : سبيل إلى الدخول والخروج ، وكلا الأمرين جائز ، تقول : أكلت السمكة إلى رأسها . وجائز أن يكون الرأس داخل في الأكل وخارجاً منه ، إلا أنه لا يشك ذوعقل أن الليل خارج عن الصوم ، إذ لو كان داخل فيه لعظمت المشقة ، ودخلت المرافق في الغسل أخذاً بالأوثق ، ثم سواء قلنا أنه يحمل أو غير يحمل ، فقد ورد الحديث الصحيح فيه ، وهو ما روى عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا أقبل الليل من ههنا ، وأدبر النهار من ههنا ، وقد غربت الشمس فقد أفطر الصائم» فهذا الحديث يدل على أن الصوم ينتهي في هذا الوقت ، فاما أنه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت شيئاً ، فالدليل



عليه ما روى الشافعي رضى الله تعالى عنه باسناده عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال ، قيل : يا رسول الله انك تواصل . أى كيف تهانا عن أمر أنت تفعله ؟ فقال : انى لست مثلكم انى آبيت عند ربي يطعمنى ويسقيني . وقيل فيه معان : أحدها : أنه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة . والثانى : أنه عليه الصلاة والسلام قال : انى على ثقة من أنى لو احتجب الى الطعام أطعمنى الله من طعام الجنة . والثالث : انى أعطيت قوة من طعم وشرب ، لأنه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا ، وحكى محمد بن جرير الطبرى عن ابن الزبير ، أنه كان يواصل سبعة أيام ، فلما كبر جعلها خمسا ، فلما كبر جدا جعلها ثلاثا ، فظاهر كلام الشافعي رضى الله عنه يدل على أن هذا النهى نهى تحريم ، وقيل : هو نهى تنزيه ، لأنه ترك للمباح ، وعلى هذا التأويل صح فعل ابن الزبير ، اذا عرفت هذا فنقول : اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء ، فعلى ذلك هو بالخيار فى الاستيفاء الا أن يخاف المرء من التقصير فى الصوم المستأنف ، أو فى سائر العبادات ، فيلزم حينئذ أن يتناول من الطعام قدرأ يزول به هذا الخوف

(المسألة الثانية) اختلفوا فى أن الليل ما هو ؟ فن الناس من قال : آخر النهار على أوله ، فاعتبروا فى حصول الليل زوال آثار الشمس ، كما حصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحرمة ، ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب ، إلا أن الحديث الذى رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء

(المسألة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى أن التبيد والتعيين غير معتبر فى صحة الصوم ، قالوا : الصوم فى اللغة هو الامسك ، وقد وجد ههنا فيكون صائما ، فيجب عليه إتمامه ، لقوله تعالى (ثم أتموا الصيام الى الليل) فوجب القول بصحته ، لأن الامسك حرج ومشقة وعسر ، وهو منق بقره تعالى (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقوله (ولا يريد بكم العسر) ترك العمل به فى الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الأصل ، ثم نقول : مقتضى هذا الدليل ، أن يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال ، إلا أننا قلنا : الأقل يلحق بالأغلب ، فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال ، وصححنا نيته قبل الزوال

(المسألة الرابعة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية ، فى أن صوم النفل يجب إتمامه ، قالوا : لأن قوله تعالى (ثم أتموا الصيام إلى الليل) أمر وهو للوجوب ، وهو يتناول كل الصيامات ، والشافعية قالوا : هذا إنما ورد لبيان أحكام صوم الفرض ، فكان المراد منه صوم الفرض



## الحكم السابع

من الأحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف

قوله تعالى ﴿ولا تبشروهن وأتم عاكفون في المساجد﴾

اعلم أنه تعالى لما بين الصوم ، وبين أن من حكمه تحريم المباشرة ، كان يجوز أن يظن في الاعتكاف أن حاله كحال الصوم في أن الجماع يحرم فيه نهراً لا ليلاً ، فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهراً وليلاً ، فقال (ولا تبشرون وأتم عاكفون في المساجد) ثم في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعي رضي الله عنه : الاعتكاف اللغوي ملازمة المرأة للشيء . وحبس نفسه عليه ، برأكان أو إتما ، قال تعالى (يعكفون على أصنام لهم) والاعتكاف الشرعي : المكث في بيت الله تقرباً إليه ، وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف ، وهو من الشرائع القديمة ، قال الله تعالى (وظهرا بيتي للطائفين والعاكفين) وقال تعالى (ولا تبشروهن وأتم عاكفون في المساجد)

﴿المسألة الثانية﴾ لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز ، لان عائشة رضي الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف ، أما إذا مسها بشهوة ، أو قبلها ، أو باشرها فيما دون الفرج ، فهو حرام على المعتكف . وهل يبطل بها اعتكافه ؟ للشافعي رحمه الله فيه قولان : الاصح أنه يبطل ، وقال أبو حنيفة . لا يفسد الاعتكاف إذا لم ينزل . احتج من قال بالافساد أن الاصل في لفظ المباشرة ملاقاتة البشريتين ، فقوله (ولا تبشروهن) منع من هذه الحقيقة ، فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور ، لان مسمى المباشرة حاصل في كلها

فان قيل : لم حملتم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع ؟

قلنا : لان ما قبل الآية يدل على أنه هو الجماع ، وهو قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ، ثم لما أذن في الجماع كان ذلك اذنا فيما دون الجماع بطريق الاولى . أما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن ، فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضعه الاصلى وحيث من قال : انها لا تبطل الاعتكاف . أجمعنا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج ، فوجب أن لا تفسد الاعتكاف ، لان الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما

والجواب : أن النص مقدم على القياس

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن شرط الاعتكاف ليس الجلوس في المسجد ، وذلك لان المسجد



يميز عن سائر البقاع من حيث انه بنى لاقامة الطاعات فيه ، ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه أنه لا يجوز الا في المسجد الحرام ، والحجة فيه قوله تعالى (أن طهرا بيتي للطائفين والعا كفين) فعين ذلك البيت لجميع العا كفين ، ولو جاز الاعتكاف في غيرهما مسح ذلك العموم ، وقال عطية: لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة ، لما روى عبد الله بن الزبير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام ، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في مسجدي» وقال حذيفة : يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس ، لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ، والمسجد الاقصى ، ومسجدي هذا» وقال الزهري : لا يصح إلا في الجامع ، وقال أبو حنيفة : لا يصح إلا في مسجده إمام راتب ومؤذن راتب . وقال الشافعي رضي الله عنه : يجوز في جميع المساجد ، الا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة ، واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية لان قوله (ولا تبشروهن وأتم عا كفون في المساجد) عام يتناول كل المساجد

(المسألة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم ، والأفضل أن يصوم معه ، وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا بالصوم . حجة الشافعي رضي الله عنه هذه الآية ، لأنه بغير الصوم عا كف ، والله تعالى منع العا كف من مباشرة المرأة ، ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ إذا ترك النية ، فيبقى فيما عداه على الأصل ، واحتج المزي بصحة قول الشافعي رضي الله عنهما بأمر ثلاثة . الأول : لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان ، لأن الصوم الذي هو موجه إما صوم رمضان وهو باطل لأنه واجب بسبب الشهر ، لا بسبب الاعتكاف ، أو صوم آخر سوى صوم رمضان ، وذلك ممتنع ، وحيث أجمعوا على أنه يصح في رمضان ، علمنا أن الصوم لا يوجه الاعتكاف . والثاني . أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ، ولما كان الأمر بخلاف ذلك ، علمنا أن الاعتكاف يجوز مفرداً أبداً بدون الصوم . والثالث : ما روى ابن عمر رضي الله عنه قال : يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية أن أعتكف لله ليلة . فقال عليه الصلاة والسلام : أوف بنذرك . ومعلوم أنه لا يجوز الصوم في الليل

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه : لا تقدر لزمان الاعتكاف . فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ، ولو نذر أن يعتكف مطلقاً يخرج عن نذره باعتكافه ساعة ، فلو نذر أن يتصدق



مطلقاً تصدق بما شاء من قليل أو كثير ، ثم قال الشافعي رضي الله عنه : وأحب أن يعتكف يوماً وإمّا قال ذلك للخروج عن الخلاف ، فإن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ، ويخرج بعد غروب الشمس ، وحجة الشافعي رضي الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض ، فوجب ترك التقدير ، والرجوع إلى أقل ما لا بد منه ، وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه ، وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ، ولأن على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عن ينتظر الصلاة أما قوله تعالى ﴿تلك حدود الله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (تلك) لا يجوز أن يكون إشارة إلى حكم الاعتكاف لأن الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف إلا حداً واحداً ، وهو تحريم المباشرة ، بل هو إشارة إلى كل ما تقدم في أول آية الصوم إلى ههنا ، على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل

﴿المسألة الثانية﴾ قال الليث : حد الشيء مقطعه ومنتهاه ، قال الأزهري : ومنه يقال للحرور محدود لأنه ممنوع عن الرزق ، ويقال للبواب : حداد لأنه يمنع الناس من الدخول ، وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها ، وحدود الله ما يمنع من مخالفتها ، والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع : حداً . وسمى الحديد : حديد لما فيه من المنع ، وكذلك احداد المرأة ، لأنها تمنع من الزينة إذا عرفت الاشتقاق فنقول : المراد من حدود الله محدوداته أي مقدراته التي قدرها بمقادير مخصوصة ، وصفات مضبوطة

أما قوله تعالى ﴿فلا تقربوها﴾ ففيه اشكالان : الأول : أن قوله تعالى (تلك حدود الله) إشارة إلى كل ما تقدم ، والأمور المتقدمة بعضها إباحتها وبعضها حظر ، فكيف قال في الكل (فلا تقربوها) والثاني : أنه تعالى قال في آية أخرى (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وقال في آية المواريث (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده) وقال ههنا (فلا تقربوها) فكيف الجمع بينهما ؟

والجواب عن السؤالين من وجوه : الأول : وهو الأحسن والأقوى أن من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق ، فهى أن يتعداه لأن من تعداه وقع في حيز الضلال ، ثم يولغ في ذلك فهى أن يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيز الحق والباطل ، لتلايداني الباطل ، وأن يكون بعيداً عن الطرف فضلاً أن يتخطاه ، كما قال عليه الصلاة والسلام «ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه» الثاني : ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني : لا تقربوها أى لا تتعرضوا لها بالتغيير ، كقوله (ولا تقربوا مال اليتيم) الثالث : أن



وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا

الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة إلا أن أقربها إلى هذه الآية إنما هو قوله : (ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد) وقبل هذه الآية قوله (ثم أمموا الصيام إلى الليل) وذلك يوجب حرمة الأكل والشرب في النهار ، وقبل هذه الآية قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) وهو يقتضى تحريم موقعة غير الزوجة والمملوكة ، وتحريم موقعتيها في غير المأثى ، وتحريم مراقبتهما في الحيض والنفاس والعدة والردة ، وليس فيه إلا اباحة الشرب والأكل والوقاع في الليل ، فلما كانت الأحكام المتقدمة أكثرها تحريمات ، لا جرم غلب جانب التحريم فقال (تلك حدود الله فلا تقربوها) أى تلك الأشياء التى منعت عنها إنما منعت عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها

أما قوله تعالى ﴿ كذلك بين الله آياته للناس ﴾ ففيه وجوه : أحدها : المراد أنه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع ، كذلك بين سائر أدلته على دينه وشرعه . وثانيها : قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التى بينها كما قال (سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات) ثم فسر الآيات بقوله (الزانية والزانى) إلى سائر ما بينه من أحكام الزنا ، فكأنه تعالى قال : كذلك بين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بأن يعملوا بما لزم . وثالثها : يحتمل أن يكون المراد أنه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقصاء في هذه الآية بالألفاظ القليلة بياناً شافياً وافياً ، قال بعده (كذلك بين الله آياته للناس) أى مثل هذا البيان الوافى الواضح الكامل هو الذى يذكر للناس ، والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان

أما قوله تعالى ﴿ لعلمهم يتقون ﴾ فقد مر شرحه غير مرة

## الحكم الثامن .

من الأحكام المذكورة في هذه السورة : حكم الأموال

قوله تعالى ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال



## مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ «١٨٨»

الناس بالاثم وأنتم تعلمون ﴿

اعلم أنهم مثلوا قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم) بقوله (ولا تلتزوا أنفسكم) وهذا مخالف لها ، لأن أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره ، قال الشيخ أبو حامد الغزالي في كتاب الأحياء : المال إنما يحرم لمعنى في عينه أو لحال في جهة اكتسابه

﴿والقسم الأول﴾ الحرام لصفة في عينه

واعلم أن الأموال إما أن تكون من المعادن أو من النبات ، أو من الحيوانات ، أما المعادن وهى أجزاء الأرض فلا يحرم شىء منها إلا من حيث يضر بالآكل ، وهو ما يجرى مجرى السم ، وأما النبات فلا يحرم منه إلا ما يزيل الحياة والصحة أو العقل ، فزيل الحياة السموم ، ومزيل الصحة الأدوية في غير وقتها ، ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات

وأما الحيوانات فتقسم إلى ما يؤكل وإلى ما لا يؤكل ، وما يحل إنما يحل إذا ذبح ذبحاً شرعياً ثم إذا ذبحت فلا تحل بجميع أجزائها بل يحرم منها الفروء والدم ، وكل ذلك مذكور في كتب الفقه

﴿القسم الثانى﴾ ما يحرم لخلل من جهة إثبات اليد عليه ، فنقول : أخذ المال إما أن يكون باختيار الممتلك ، أو بغير اختياره كالارث ، والذى باختياره إما أن لا يكون مأخوذاً من المالك كأخذ المعادن ، وإما أن يكون مأخوذاً من مالك ، وذلك إما أن يؤخذ قهراً أو بالتراضى ، والمأخوذ قهراً إما أن يكون لسقوط عصمة الملك كالغنائم أو لاستحقاق الآخذ كركوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم ، والمأخوذ تراضياً إما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصدقات والاجرة ، وإما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة : الأول ما يؤخذ من غير مالك كنبيل المعادن ، وإحياء الموات ، والاصطياد ، والاحتطاب ، والاستقاء من الأشجار ، والاحتشاش ، فهذا حلال بشرط أن لا يكون المأخوذ محتصاً بذى حرمة من الآدميين : الثانى : المأخوذ قهراً ممن لا حرمة له ، وهو النوى ، والغنيمة ، وسائر أموال الكفار المحاربين ، وذلك حلال للمسلمين إذا أخرجوا منه الخمس ، وقسموه بين المستحقين بالعدل ، ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد . الثالث : ما يؤخذ قهراً بالاستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه ، وذلك حلال إذا تم سبب الاستحقاق ، وتم وصف المستحق واقتصر على القدر



المستحق : الرابع : ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة ، وذلك حلال إذا روعي شرط العرضين ، وشرط العاقدين ، وشرط اللفظين : أعنى الإيجاب والقبول مما يعتد الشرع به من اجتناب الشرط المفسد : الخامس : ما يؤخذ بالرضا من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة اذ روعي شرط المعقود عليه ، وشرط العاقدين ، وشرط العقد ولم ، يؤدي إلى ضرر بوارث أو غيره : السادس : ما يحصل بغير اختياره كالميراث ، وهو حلال إذا كان الموروث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ، ثم كان ذلك بعد قضاء الدين ، وتنفيذ الوصايا ، وتعديل القسمة بين الورثة ، وإخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة ، فهذا مجامع مداخل الحلال . وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا ، وكل ما كان بخلافه كان حراما ، إذا عرفت هذا فنقول : المال اما أن يكون لغيره أولا ، فان كان لغيره كانت حرمة لأجل الوجوه الستة المذكورة ، وان كان له ، فأكله بالحرام أن يصرف إلى شرب الخمر والزنا واللواط والقمار ، أو إلى السرف المحرم ، وكل هذه الأقسام داخلة تحت قوله (ولان تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) واعلم أنه سبحانه كرر هذا النهي في مواضع من كتابه فقال (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وقال (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ووزروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) ثم قال (وان تبتم فلنكن رؤس أموالكم) ثم قال (ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) جعل آكل الربا في أول الأمر مؤذونا بمحاربة الله ، وفي آخره متعرضا للنار

(المسألة الثانية) قوله (ولا تأكلوا ليس المراد منه الأكل خاصة ، لأن غير الأكل من التصرفات كالأكل في هذا الباب لكنه لما كان المقصود الأعظم من المال إنما هو الأكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله أن يقال أنه أكله فهذا السبب عبر الله تعالى عنه بالان كل (المسألة الثالثة) «الباطل» في اللغة الزائل الذاهب ، يقال : بطل الشيء بطولا فهو باطل ، وجمع الباطل بواطل ، وأباطيل جمع ابطولة ، ويقال : بطل الأجير يبطل بطالة إذا تعطل واتبع اللهو

أما قوله تعالى (وتدلوا بها إلى الحكام) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) الادلاء مأخوذ من أدلاء الدلو ، وهو ارسالك اياها في البئر للاستقاء يقال : أدليت دلوى أدليها إدلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى (فأدلى دلوه) ، ثم جعل



يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا

كل القاء قول أو فعل ادلاء ، ومنه يقال للمحتاج : أدلى ببحته . كأنه يرسلها ليصير الى مراده كادلاء المستقى الولد ليصل الى مطلوبه من الماء ، وفلان يدلى الى الميت بقراءة أو رحم . إذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة ، طلب المستقى بالدلو الماء ، إذا عرفت هذا فنقول : أنه داخل في حكم النهي ، والتقدير : ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، ولا تدلوا بها الى الحكام ، أى لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل ، وفي تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان : أحدهما : أن الرشوة رشاء الحاجة ، فكأن الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريبا بسبب الرشوة . والثاني : أن الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضى في ذلك الحكم من غير تثبت كفضى الدلو في الارسال ، ثم المفسرون ذكروا وجوها : أحدها : قال ابن عباس والحسن وقتادة : المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة . وثانيها : أن المراد هو مال اليتيم في يد الأوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليقضى عليهم بعضه ، وثالثها : أن المراد من الحاكم شهادة الزور ، وهو قول الكلبي . ورابعها : قال الحسن : المراد هو أن يحلف ليذهب حقه ، وخامسها : هو أن يدفع الى الحاكم رشوة ، وهذا أقرب الى الظاهر ، ولا يبعد أيضاً حمل اللفظ على الكل . لانها بأسرها أكل بالباطل

أما قوله تعالى ﴿ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ فالمعنى وأنتم تعلمون أنكم مبطلون ، ولا شك أن الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه أقبح ، وصاحبه بالتوبيخ أحق ، روى عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه قال : اختصم رجلان الى النبي صلى الله عليه وسلم : عالم بالخصومة ، وجاهل بها ، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم ، فقال من قضى عليه : يا رسول الله والذي لا إله إلا هو انى بحق . فقال : إن شئت أعاوده ، فعاوده فقضى للعالم ، فقال المقضى عليه مثل ما قال أولاً ثم عاوده ثالثاً ، ثم قال عليه الصلاة والسلام «من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فأنما اقتطع قطعة من النار» فقال العالم المقضى له : يا رسول الله ان الحق حقه . فقال عليه الصلاة والسلام «من اقتطع بخصومته وجد له حق غيره فليتبوأ مقعده من النار

### الحكم التاسع

قوله تعالى ﴿ يسألونك عن الأهله قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت



الْبُيُوتِ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ اتَّقَى وَأَتَى الْبُيُوتِ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ  
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «١٨٩»

من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون ﴿  
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ نقل عن ابن عباس أنه قال : ما كان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله  
عليه وسلم سألوا عن أربعة عشر حرفا فأجيبوا  
وأقول : ثمانية منها في سورة البقرة . أولها : ( وإذا سألك عبادي عني فإني قريب ) وثانيها :  
هذه الآية ثم الستة الباقية بعد في سورة البقرة ، فالمجموع ثمانية في هذه السورة . والتاسع : قوله  
تعالى في سورة المائدة ( يسألونك ماذا أحل لهم ) والعاشر : في سورة الأنفال ( يسألونك عن  
الأنفال ) والحادي عشر : في بني إسرائيل ( يسألونك عن الروح ) والثاني عشر : في الكهف ( ويسألونك  
عن ذي القرنين ) والثالث عشر : في طه ( ويسألونك عن الجبال ) والرابع عشر : في النازعات  
( يسألونك عن الساعة ) ولهذه الأسئلة ترتيب عجيب : اثنان منها في الأول في شرح المبدأ ، فالأول :  
قوله ( وإذا سألك عبادي عني ) وهذا سؤال عن الذات . والثاني : قوله ( يسألونك عن الأهلة ) وهذا  
سؤال عن صفة الخلاقية ، والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه ، واثنان منها في الآخر في شرح  
المعاد . أحدهما : قوله ( ويسألونك عن الجبال ) ، والثاني : قوله ( يسألونك عن الساعة أيان مرساها )  
ونظير هذا أنه ورد في القرآن سورتان : أولهما ( يا أيها الناس ) أحدهما : في النصف الأول : وهي السورة  
الرابعة من سورة النصف الأول ، فإن أولها الفاتحة ، وثانيتها البقرة ، وثالثتها آل عمران ، ورابعتها النساء  
وثانيتهما : في النصف الثاني من القرآن وهي أيضاً السورة الرابعة من سور النصف الثاني أولها  
مريم ، وثانيتها طه ، وثالثتها الأنبياء ، ورابعتها الحج ، ثم ( يا أيها الناس ) التي في النصف الأول  
تشتمل على شرح المبدأ ، فقال ( يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ) و ( يا أيها  
الناس ) التي في النصف الثاني تشتمل على شرح المعاد ، فقال ( يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة  
الساعة شيء عظيم ) فسبحان من له في هذا القرآن أسرار خفية ، وحكم مطوية لا يعرفها إلا  
الخواص من عبده .

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الأنصار



قالا يارسول الله : ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلىء ويستوى ، ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا ، لا يكون على حالة واحدة كالشمس ، فنزلت هذه الآية وبروى أيضا عن معاذ أن اليهود سألت عن الأهلة .

واعلم أن قوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) ليس فيه بيان أنهم عن أى شىء سألوا لكن الجواب كالإدال على موضع السؤال ، لأن قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) يدل على أن سؤالهم كان على وجه الفائدة ، والحكمة فى تغيير حال الأهلة فى النقصان والزيادة ، فصار القرآن والخبر متطابقين فى أن السؤال كان عن هذا المعنى .

(المسألة الثالثة) الأهلة جمع هلال ، وهو أول حال القمر حين يراه الناس ، يقال له : هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قرأ بعد ذلك ، وقال أبو الهيثم : يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالا ، وكذلك ليلتين من آخر الشهر ، ثم يسمى ما بين ذلك قرأ ، قال الزجاج : فعال يجمع فى أقل العدد على أفعله ، نحو مثال وأمثلة ، وحمار وأحمره ، وفى أكثر العدد يجمع على فعل مثل حمر لأنهم كرهوا فى التضعيف فعل ، نحو هلى وخلل ، فاقتصروا على جمع أدنى العدد أما قوله تعالى (قل هي مواقيت للناس والحج) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المواقيت جمع الميقات بمعنى الوقت ، كالميعاد بمعنى الوعد ، وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت ، قال الله تعالى (قم ميقات ربه) والهلال ميقات الشهر . ومواضع الاحرام مواقيت الحج لأنها مواضع ينتهى اليها ، ولا تصرف مواقيت لأنها غاية الجموع ، فصار كأن الجمع يكرر فيها فان قيل : لم صرفت قوارير ؟ قيل : لأنها فاصلة وقعت فى رأس آية ، فنون ليجرى على طريقة الآيات ، كما تنون القوافى ، مثل قوله :

#### أفلى اللرم عاذل والعتابن

(المسألة الثانية) اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرًا من أربعة أوجه : السنة والشهر واليوم والساعة ، أما السنة فهى عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك ، بحركتها الحاصلة عن خلاف حركة الفلك ، الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها ، إلا أن القوم اصطالحوا على أن تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعى وهو أول الحمل ، وأما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ، ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه مع الشمس ، وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربى ، مع أن القمر فى هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم ، والمولود الخارج من الظلم ، لاجرم جعلوا هذا الوقت



منتهى للشهر ، واما اليوم بليته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الأفق أو نقطه من دائرة نصف النهار ، وعودها اليها ، فالزمان المقدر عبارة عن اليوم بليته ، ثم أن المنجمين اصطلاحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم بليته ، أما أكثر الأهم فانهم جعلوا مبادئ الأيام بليا اليها من مفارقة الشمس أفق المشرق وعودها اليه من الغداة ، واحتج من نصر مذهبهم بأن الشمس عند طلوعها كالموجود بعد الدم ، فجعله أولاً أولى ، فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الأرض ، وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الأرض ، وفي شريعة الاسلام يفتتحون النهار من أول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الأحكام ، وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ ، وأما الساعة فهي على قسمين : مستوية وموجبة . فالمستوية جزء من أربعة وعشرين من يوم وليلة ، والموجبة جزء من اثني عشر جزءاً من يوم ، وجزء من اثني عشر جزءاً من ليلة ، فهذا كلام مختصر في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة

فقول : أما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها الفصول الأربعة ، وذلك لأن الشمس إذا حصلت في الحمل فاذا تركت من هذا الموضع الى جانب الشمال ، أخذ الهواء في جانب الشمال شيئاً من السخونة لقربها من مسامته الرؤوس . ويتواتر الاسخان الى أن تصل أول السرطان ، وتشتد الحرارة ويزداد الحر ما دامت في السرطان والأسد لقربها من سمت الرؤوس ، ويتواتر الأسخان ، ثم ينعكس الى أن يصل الميزان : وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ، ثم يأخذ الحر في النقصان ، والبرد في الزيادة ، ولا يزال يزداد البرد الى أن تصل الشمس الى أول الجدى ، ويشد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الرؤوس ، ويتواتر البرد ثم أن الشمس تأخذ في الصعود الى ناحية الشمال ، وما دامت في الجدى والدلو ، فالبرد أشد ما يكون الى أن تنتهي الى الحمل ، فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ، وعادت الشمس الى مبدأ حركتها وانتهى زمان السنة نهايته ، وحصلت الفصول الأربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء ، ومانع الفصول الأربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة في الكتب

وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص ، وزعموا أن نوره مستفاد من الشمس ، وأبداً يكون أحد نصفيه مضيئاً بالتمام إلا أنه عند الاجتماع يكون النصف المضيء هو النصف الفوقاني فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئاً وعند الاستقبال يكون نصفه المضيء مواجها لنا فلا جرم نراه مستتيراً بالتمام ، وكلما كان القمر أقرب إلى الشمس ، كان المرئي من نصفه المضيء أقل وكلما كان



أبعد كان المرئي من نصفه المضيء أكثر، ثم أنه من وقت الاجتماع إلى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس، ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال إلى وقت الاجتماع، ويكون كل ليلة أقرب إلى الشمس، فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه أقل، ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم، فهذا ما قاله أصحاب الطبائع والنجوم

وأما الذي يقوله الأصوليون فهو أن القمر جسم، والأجسام كلها متساوية في الجسمية، والأشياء المتساوية في تمام المساهية يمتنع اختلافها في اللوازم، وهذه مقدمة يقينية، فاذن حصول الضوء في جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل، وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا بسبب الفاعل المختار، وكل ما كان فعلا لفاعل مختار، فإن ذلك يكون قادراً على إيجادها وعلى اعدامها، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر إلى قربها وبعدها من الشمس، بل عندنا أن حصول النور في جرم الشمس إنما كان بسبب إيجاد القادر المختار، وكذا الذي في جرم القمر

بقي ههنا أن يقال الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات، فنقول لعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان: أحدهما: أن يقال: ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصالحة، ويدل عليه وجوه: أحدها: أن من فعل فعلا لغرض فإن قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الوسطة، فحينئذ يكون فعل تلك الوسطة عبثاً، وان لم يقدر فهو عاجز: وثانيها: أن كل من فعل فعلا لغرض، فإن كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته، مستكمل بغيره، وان لم يكن أولى له لم يكن غرضاً. وثالثها: أنه لو كان فعله معللاً بغرض فذلك الغرض ان كان محدثاً افتقر احدائه إلى غرض آخر، وان كان قديماً لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال، فلا جرم قالوا: كل شيء صنعه ولا علة لصنعه. ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون

(والجواب الثاني) قول من قال: لا بد في أفعال الله وأحكامه من رعاية المصالح والحكم. والقائلون بهذا المذهب سلموا أن العقول البشرية قاصرة في أكثر المواضع عن الوصول إلى أسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته، وقد دللنا على أن القوم إنما سألوا عن الحكمة في اختلاف أحوال القمر، فأنه سبحانه وتعالى ذكر وجوه الحكمة فيه. وهو قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) وذكر هذا المعنى في آية أخرى وهي قوله (وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال في آية ثالثة (فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد



السنين والحساب) وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين ، وبعضها بالدنيا ، أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة . منها الصوم ، قال الله تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) وثانيها : الحج ، قال الله تعالى (الحج أشهر معلومات) وثالثها : عدة المتوفى عنها زوجها ، قال الله تعالى (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً) ورابعها : النذور التي تتعلق بالاوقات ، ولفضائل الصوم في أيام لا تعلم الا بالاهلة

وأما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات ، والاجارات ، والمواعيد ، ولمدة الحمل والرضاع ، كما قال (وحمله وفضاله ثلاثون شهراً) وغيرها ، فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر

فان قيل : لا نسلم أنا نحتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهر ، وذلك لانه يمكن تقديرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس ، وباجرائها مثل أن يقال : كلفتم بالطاعة الفلانية في أول السنة ، أو في سدسها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وهكذا سائر الاجزاء ، ويمكن تقديرها بالايام مثل أن يقال : كلفتم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول من السنة وبعد خمسين يوماً من أول السنة ، وأيضا بتقدير أن يساعد على أنه لا بد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم تقديره بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس إلى أن يجتمع معها مرة أخرى ، هذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره أو لم يحصل ، ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف ، فكذا يمكن تقدير الشمس بحركة القمر ، وان لم يحصل في نور القمر اختلاف ، وإذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر في هذا الباب لم يحز تقديره به

والجواب عن السؤال الاول : أن ما ذكرتم وإن كان ممكناً إلا أن احصاء الاهلة أيسر من احصاء الايام ، لان الاهلة اثنا عشر شهراً ، والايام كثيرة ، ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان إلى السنين ، ثم تقسيم كل سنة إلى الشهور ، ثم تقسيم الشهور إلى الايام ، ثم تقسيم كل يوم إلى الساعات ، ثم تقسيم كل ساعة إلى الانفاس ، أقرب الى الضبط وأبعد عن الخبط ، ولهذا قال سبحانه (إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً) وهذا كما أن المصنف الذي يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه الى الكتب ، ثم كل كتاب الى الأبواب ، ثم كل باب الى الفصول ، ثم كل فصل الى المسائل فكذا هنا الجواب عنه

(وأما السؤال الثاني) فجوابه ما ذكرتم ، الا أنه متى كان القمر مختلف الشكل ، كان معرفة



أوائل الشهور وأنصافها وأواخرها أسهل مما إذا لم يكن كذلك، وأخبر جل جلاله أنه دبر الأهله هذا التدبير العجيب لمنافع عباده في قوام دنياهم مع ما يستدلون بهذه الأحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته، كما قال تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) إلى قوله (آيات لأولى الالباب) وقال تعالى (تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرأ منيرا) وأيضا لو لم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبهة الفلاسفة في قولهم: أن الأجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغير إلى أحوالها، فهو سبحانه وتعالى بحكمته القاهرة أبقى الشمس على حالة واحدة، وأظهر الاختلاف في أحوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس على أحوالها ليس إلا ببقاء الله وتغير القمر في إشكاله ليس إلا بتغير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها إلى مدبر حكيم قادر قاهر، كما قال، (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) إذا عرفت هذه الجملة فنقول: أنه لما ظهر أن الاختلاف في أحوال القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات من الجهات التي ذكرناها به تعالى بقوله (قل هي مواقيت للناس والحج) على جميع هذه المنافع، لان تعديد جميع هذه الأمور يقضى إلى الاطناب، والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح، فلم يبق إلا الاقتصار على كونه ميقانا، فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة

أما قوله تعالى ﴿والحج﴾ ففيه اضمار تقديره وللحج كقوله تعالى (وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم) أي لأولادكم. واعلم أنا بينا أن الاهله مواقيت لكثير من العبادات، فافراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة، ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هي أن مواقيت الحج لا تعرف الا بالاهله. قال تعالى (الحج أشهر معلومات) وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالاهله. قال تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) وقال عليه السلام «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته» وأحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله: وهو أن أفراد الحج بالذكر إنما كان لبيان أن الحج مقصور على الأشهر التي عينها الله تعالى لفرضه، وأنه لا يجوز نقل الحج من تلك الأشهر إلى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسيء، والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها: أحدها: قال الحسن والاصم: كان الرجل في الجاهلية إذا هم بشيء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه، ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا، فنهاهم الله تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا، وعلى هذا



تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير ، لكن البر من يتق الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان يتطير به ، بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ، ثم قال (واتقوا الله لعلكم تفلحون) أى لتفوزوا بالخير فى الدين والدنيا ، كقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا) وتتمام التحقيق فى الآية أن من رجع خائبا يقال : ما أفلح وما أتجح ، فيجوز أن يكون الفلاح المذكور فى الآية هو أن الواجب عليكم أن تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين ، وقد وردت الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التطير ، وقال «لا عدوى ولا طيرة» وقال من «رده عن سفره تطير فقد أشرك» أو كما قال . وأنه كان يكره الطيرة ويحب الفأل الحسن ، وقد غاب الله تعالى قوما تطيروا بموسى ومن معه (قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله)

(الوجه الثانى) فى سبب نزول هذه الآية . روى أن فى أول الاسلام كان إذا أحرم الرجل منهم فإن كان من أهل المدن نقب نقبا فى ظهر بيته منه يدخل ويخرج ، أو يتخذ سلسبا يصعد منه سطح داره ثم ينحدر ، وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الحباء ، فقيل لهم : ليس البر بتخرجكم عن دخول الباب ، ولكن البر من اتقى

(الوجه الثالث) ان أهل الجاهلية إذا أحرم أحدهم نقب خلف بيته أو خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الا الحس ، وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخيتم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر ابن معاوية ، وهؤلاء سموا حمسا لتشددهم فى دينهم ، والحماسة الشدة ، وهؤلاء متى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ، ولا يستظلون الوبر ، ولا يأكلون السمون والأفط ، ثم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل آخر كان محرما ، فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب ، فأبصره ذلك الرجل الذى كان محرما فاتبه ، فقال له عليه السلام : تنح عنى . قال : ولم يارسول الله ؟ قال : دخلت الباب وأنت محرمة . فوقف ذلك الرجل فقال : إني رضيت بسنتك وهديك ؛ وقد رأيتك دخلت فدخلت ، فأنزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم فى أمر الاحرام ليس ببر ، ولكن البر من اتقى مخالفة الله ، وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال (واتوا البيوت من أبوابها) فهذا ما قيل فى سبب نزول هذه الآية

(المسألة الثانية) ذكروا فى تفسير الآية ثلاثة أوجه : الاول : وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الاحوال التى رويها فى سبب النزول ، الا أن على هذا التقدير صعب الكلام فى نظم الآية ، فان القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة فى تغير نور القمر ، فذكر



الله تعالى الحكمة في ذلك ، وهي قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) فأى تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر ، وبين هذه القصة ، ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه أحدها : أن الله تعالى لما ذكر أن الحكمة في اختلاف أحوال الأهل جعلها مواقيت للناس والحج ، وكان هذا الأمر من الأشياء التي اعتبروها في الحج ، لا جرم تكلم الله تعالى فيه . وثانيها : أنه تعالى إنما وصل قوله (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) بقوله (يسألونك عن الأهل) لأنه إنما اتفق وقوع القصتين في وقت واحد ، فنزلت الآية فيهما معاً في وقت واحد ، ووصل أحد الأمرين بالآخر : وثالثها : كأنهم سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الأهل ، فقيل لهم : اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذي لا يعينكم وارجعوا إلى ما للبحث عنه أهم لكم ، فإنكم تظنون أن اتيان البيوت من ظهورها بر وليس الأمر كذلك

(القول الثاني) في تفسير الآية أن قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) مثل ضربه الله تعالى لهم ، وليس المراد ظاهره ، وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم ، هو أن يستدل بالمعلوم على المظنون ، فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب ، وضد الحق ، وإذا عرفت هذا فنقول : انه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صناعاً مختاراً حكماً ، وثبت أن الحكيم لا يفعل إلا الصواب البري . عن العبث والسفه ، ومتى عرفنا ذلك ، وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر في النور من فعله ، علمنا أن فيه حكمة ومصلحة ، وذلك لأن علمنا بهذا الحكيم الذي لا يفعل إلا للحكمة ، يفيدنا القطع بأن فيه حكمة ، لأنه استدلال بالمعلوم على المجهول ، فاما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم ، فهذا الاستدلال باطل ، لأنه استدلال بالمجهول على القدر في المعلوم ، إذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) يعني انكم لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر ، صرتم شاكين في حكمة الخالق ، فقد أتيتم الشيء لامن البر ولا من كمال العقل ، إنما البر بأن تأتوا البيوت من أبوابها فستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها ، على هذا المجهول ، فتقطعوا بأن فيه حكمة بالغة ، وان كنتم لاتعلمونها ، فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح ، واتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم ، وهذا طريق مشهور في الكناية ، فان من أرشد غيره إلى الوجه الصواب يقول له : ينبغي أن تأتي الأمر من بابه ، وفي ضده يقال : انه ذهب إلى الشيء من غير بابه ، قال تعالى (فنبذوه وراء ظهورهم) وقال (واتخذتموه وراءكم ظهرياً) فلما كان هذا طريقاً مشهوراً معتاداً في الكنايات ، ذكره الله تعالى ههنا ، وهذا



وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

الْمُعْتَدِينَ. «١٩٠»

تأويل المتكلمين ، ولا يصح تفسير هذه الآية ، فان تفسيرها بالوجه الاول يطرق إلى الآية سواء الترتيب ، وكلام الله مزه عنه

(القول الثالث) في تفسير الآية ما ذكره أبو مسلم ، أن المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسيء ، فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله له ، فيحرمون الحلال ويحلون الحرام ، فذكر إتيان البيوت من ظهورها مثل مخالفة الواجب في الحج وشهوره

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (ولكن البر من اتقى) تقديره : ولكن البر بر من اتقى فهو كقوله (ولكن البر من آمن بالله) وقد تقدم تقريره

(المسألة الرابعة) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم ، وقالون عن نافع (البيوت) بكسر الباء لأنهم استنقلوا الخروج من ضمة باء إلى ياء ، والباقون بالضم على الأصل وللقرء فيها وفي نظائرهما نحو بيوت ، وعيون ، وجيوب : مذاهب واختلافات يطول تفصيلها

أما قوله (واتقوا الله) فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته (لعلكم تفلحون) لكي تفلحوا ، والفلح هو الظفر بالبغيه ، قالت المعتزلة : وهذا يدل على إرادته تعالى الفلاح من جميعهم ، لأنه لا تخصيص في الآية والله أعلم

(الحكم العاشر) ما يتعلق بالقتال

قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) انه تعالى أمر بالاستقامة في الآية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة الله تعالى فقال (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها) وأمر بالتقوى في طريق طاعة الله ، وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم ، والتقوى عمل ، وليس التكليف إلا في هذين ، ثم لما أمر بالتقوى أمر في هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشقها على النفس ، وهو قتل أعداء الله فقال (وقاتلوا في سبيل الله)

(المسألة الثانية) في سبب النزول قولان : الاول : قال الربيع وابن زيد : هذه الآية أول آية



نزلت في القتال ، فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتل ، ويكف عن قتال من تركه ، وبقي على هذه الحالة إلى أن نزل قوله تعالى (اقتلوا المشركين)

والقول الثاني : أنه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصددهم المشركون عن دخول البيت فأقام شهراً لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود إليهم في العام المقبل ، ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدى ويفعل ما شاء ، فرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ، ثم عاد إلى المدينة وتجهز في السنة القابلة ، ثم خاف أصحابه من قریش أن لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم ، وكانوا كارهين لمقاتلتهم في الشهر الحرام وفي الحرم ، فأنزل الله تعالى هذه الآيات ، وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا إليها ، فقال (وقاتلوا في سبيل الله)

(المسألة الثالثة) (وقاتلوا في سبيل الله) أى في طاعته وطب رضوانه ، روى أبو موسى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن يقاتل في سبيل الله ، فقال : هو من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، ولا يقاتل رياء ولا سمعة .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في المراد بقوله (الذين يقاتلونكم) على وجوه : أحدها : نوهو قول ابن عباس . المراد منه : قاتلوا الذين يقاتلونكم . أما على وجه الدفع عن الحج ، أو على وجه المقاتلة ابتداء ، وهذا الوجه موافق لما روينا عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية . وثانيها : قاتلوا كل من له قدرة وأهلية على القتال . وثالثها : قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جنح للسلم ، قال تعالى (وان جنحوا للسلم فاجنح لها) واعلم أن القول الأول أقرب إلى الظاهر ، لأن ظاهر قوله تعالى (الذين يقاتلونكم) يقتضى كونهم فاعلين للقتال ، فأما المستعد للقتال والمتأهل له قبل إقدامه عليه ، فإنه لا يوصف بكونه مقاتلاً إلا على سبيل المجاز

(المسألة الخامسة) من الناس من قال : هذه الآية منسوخة ، وذلك لأن هذه الآية دلت على أن الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ، ونهى عن قتال غير المقاتلين ، بدليل أنه قال (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) ثم بعده : ولا تعتدوا هذا القدر ، ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت أن هذه الآية مانعة من قتال غير المقاتلين ، ثم قال تعالى بعد ذلك (واقتلوهم حيث تفتمؤهم) فاقضى هذا حصول الأول في قتال من لم يقاتل ، فدلت على أن هذه الآية منسوخة

ولقاتل أن يقول : نسلم أن هذه الآية دالة على الامر بقتال من لم يقاتلنا ، لكن هذا الحكم



وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ  
 مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ  
 فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ «١٩١» فَإِنْ اتَّبَعُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٩٢»

أما قوله : انها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا ، فهذا غير مسلم ، وأما قوله تعالى (ولا تعتدوا)  
 فهذا يحتمل وجودها آخر سوى ما ذكرتم ، منها أن يكون المعنى : ولا تبدؤا في الحرم بقتال ، ومنها  
 أن يكون المراد : ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد ، أو بالحيلة أو  
 بالمفاجأة من غير تقديم دعوة ، أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني ، وعلى جميع هذه التقديرات  
 لا تكون الآية منسوخة

فان قيل : هب أنه لانسخ في الآية ، ولكن ما السبب في أن الله تعالى أمر أولا بقتال من  
 يقاتل ، ثم في آخر الأمر أذن في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا  
 قلنا : لأن في أول الأمر كان المسلمون قليلين ، فكان الصلاح استعمال الرفق واللين  
 والمجاملة ، فلما قوى الاسلام وكثر الجمع ، وأقام من أقام منهم على الشرك ، بعد ظهور  
 المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال ، حصل اليأس من اسلامهم ، فلا جرم أمر الله تعالى  
 بقتالهم على الاطلاق

(المسألة السادسة) المعتزلة احتجوا بقوله تعالى (إن الله لا يحب المعتدين) قالوا : لو كان  
 الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام . وجوابه قد تقدم والله أعلم  
 قوله تعالى (واقتلوهم حيث ثقتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل  
 ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان  
 اتبوا فان الله غفور رحيم)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الاخذ

لاقرانه . قال :

فاما تثقفوني فاقتلوني فن أثقف فليس إلى خلود



ثم نقول قوله تعالى (اقتلوهم) الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وإن كان الغرض به لازماً لكل مؤمن ، والضمير في قوله (اقتلوهم) عائد إلى الذين أمر بقتلهم في الآية الأولى وهم الكفار من أهل مكة ، فأمر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم ، وفي الشهر الحرام ، وتحقيق القول أنه تعالى أمر بالجهاد في الآية الأولى بشرط اقدم الكفار على المقاتلة ، وفي هذه الآية زاد في التكليف فأمر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا ، واستثنى منه المقاتلة عند المسجد الحرام .

(المسألة الثانية) نقل عن مقاتل أنه قال : ان الآية المتقدمة على هذه الآية ، وهي قوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) وهذا الكلام ضعيف

أما قوله : ان قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخ بهذه الآية ، فقد تقدم إبطاله ، وأما قوله : ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ ، وأما قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) فهو خطأ أيضاً لأنه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم ، وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق ثبت أن قوله ضعيف ، ولأنه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى

أما قوله تعالى (وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) ففيه بحثان :

(البحث الأول) أن الاخراج يحتمل وجهين : أحدهما : أنهم كلفوهم الخروج قهراً . والثاني أنهم بالنوا في تخويفهم وتشديد الأمر عليهم ، حتى صاروا مضطرين الى الخروج

(البحث الثاني) أن صيغة «حيث» تحتمل وجهين : أحدهما : أخرجوهم من الموضع الذي أخرجوكم ، وهو مكة . والثاني : أخرجوهم من منازلكم . إذا عرفت هذا فنقول : أن الله تعالى أمر المؤمنين بأن يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم ان تمكنوا منه ، لكنه كان في المعلوم أنهم يتمكنون منه فيما بعد ، ولهذا السبب أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ، ثم أجلهم أيضاً من المدينة ، وقال عليه الصلاة والسلام «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»

أما قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) ففيه وجوه : أحدها : وهو منقول عن ابن عباس : أن المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى ، وإنما سمي الكفر بالفتنة لأنه فساد في الأرض يؤدي الى



الظلم والهرج ، وفيه الفتنة ، وإنما جعل الكفر أعظم من القتل ، لأن الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم ، والقتل ليس كذلك ، والكفر يخرج صاحبه به عن الأمة ، والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل ، وروى في سبب نزول هذه الآية أن بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام . فالمؤمنون عابوه على ذلك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام ، فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام أعظم من ذلك . وثانيها : أن الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ، ثم صار اسما لكل ما كان سبباً للامتحان تشبيهاً بهذا الأصل ، والمعنى : أن اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين ، وعلى تشديد الأمر عليهم بحيث صاروا مالجثين الى ترك الأهل والوطن هرباً من إضلالهم في الدين ، وتخليصاً للنفس مما يخافون ويحذرون . فتنة شديدة بل هي أشد من القتل الذي يقتضى التخلص من غموم الدنيا وآفاتنا ، وقال بعض الحكماء : ما أشد من هذا القتل الذي أوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة

(الوجه الثالث) أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم ، فكانه قيل : اقتلواهم من حيث ثقتموهم . واعلم أن وراء ذلك من عذاب الله ما هو أشد منه ، كقوله (ونحن نربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده) واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز ، وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب ، قال تعالى (يوم هم على النار يفتنون) ثم قال عقيبه (ذوقوا فنتنكم) أى عذابكم ، وقال (ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات) أى عذبوهم ، وقال (فاذا أودى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله) أى عذابهم كعذابه

(الوجه الرابع) أن يكون المراد فتنهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام ، أشد من قتلكم اياهم في الحرم ، لأنهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلقت الجن والانس الا لها (الوجه الخامس) أن ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محقاً والمعنى : وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو أتى ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتم وأتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من أن ترتدوا عن دينكم أو تسكسلوا في طاعة ربكم

أما قوله (ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقتلواكم فيه) ففيه مسألتان

(المسألة الأولى) هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة ، وقد كان من قبل شرطاً في كل القتال وفي الأشهر الحرم

(المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائي (ولا تقتلواهم حتى يقتلواكم فان قتلواكم) كله بغير ألف ،



والباقون جميع ذلك بالألف، وهو في المصحف بغير ألف، وإنما كتبت كذلك للايجاز، كما كتب «الرحمن» بغير ألف، وكذلك «صالح» وما أشبه ذلك من حروف المدواللين، قال القاضي رحمه الله: القراءتان المشهورتان إذا لم يتناف العمل بهما وجب العمل بهما، كما يعمل بالآيتين إذا لم يتناف العمل بهما، وما يقتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لا تنافي فيه، فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه، يروى أن الأعمش قال لحزة: رأيت قراءتك إذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره؟ فقال حمزة: ان العرب إذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا، وإذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا

(المسألة الثالثة) الخفية تمسكوا بهذه الآية في مسألة الملتجئ الى الحرم، وقالوا: لما لم يجوز القتل عند المسجد الحرام بسبب جنابة الكافر فلا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر كان أولى، وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف

أما قوله تعالى (فان اتهموا فان الله غفور رحيم) فاعلم أنه تعالى أوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره، وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وان اتهموا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود أن التوبة لا تزيله، فقال تعالى بعد ما أوجب القتل عليهم (فان اتهموا فان الله غفور رحيم) بين بهذا أنهم متى اتهموا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم، ونظيره قوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قال ابن عباس: فان اتهموا عن القتال. وقال الحسن: فان اتهموا عن الشرك (حجة القول الأول) أن المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة، فكان قوله (فان اتهموا) محمولا على ترك المقاتلة

(حجة القول الثاني) أن الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال، بل بترك الكفر (المسألة الثانية) الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة إلا بأمرين: أحدهما: التوبة، والآخر، التمسك بالاسلام، وان كان قد يقال في الظاهر لمن أظهر الشهادتين: انه انتهى عن الكفر إلا أن ذلك إنما يؤثر في حقن الدم فقط، أما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس إلا ما ذكرنا

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن التوبة من كل ذنب مقبولة، وقول من قال: التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ، لأن الشرك أشد من القتل، فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى، وأيضاً فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافراً كونه قاتلاً، فلما دلت الآية على



وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ اتَّبَعُوا فَلَآ عُدْوَانَ إِلَّا

عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾

قبول توبة كل كافر ، دل على أن توبته إذا كان قاتلا مقبولة والله أعلم  
قوله تعالى ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان اتبوا فلا عدوان إلا  
على الظالمين﴾  
فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال القوم : هذه الآية ناسخة ، لقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد  
الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، وانصحيح أنه ليس كذلك ، لأن البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام نفت  
حرمته . أقصى ما في الباب أن هذه الصفة عامة ، ولكن مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو الصحيح  
أن العام سواء كان مقدما على المخصص أو متأخرا عنه ، فانه يصير مخصوصا به والله أعلم  
﴿المسألة الثانية﴾ في المراد بالفتنة ههنا وجوه : أحدها : أنها الشرك والكفر ، قالوا : كانت  
فتنتهم أنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، حتى ذهبوا الى الحبشة  
ثم واطبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا  
دينهم ويرجعوا كفارا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمعنى : قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم  
عن دينكم ، فلا تقموا في الشرك . وثانيها : قال أبو مسلم : معنى الفتنة ههنا الجرم ، قال : لأن الله  
تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي إذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده  
من أنواع المضار .

فان قيل : كيف يقال (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) مع علمنا بأن قتالهم لا يزيل الكفر  
وليس يلزم من هذا أن خبر الله لا يكون حقا

قلنا الجواب من وجهين : الأول : أن هذا محمول على الأغلب ، لأن الأغلب عند قتالهم زوال  
الكفر والشرك ، لأن من قتل فقد زال كفره ، ومن لا يقتل يخاف منه الثبات على الكفر ، فاذا  
كان هذا هو الأغلب جاز أن يقال ذلك

﴿الجواب الثاني﴾ أن المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر ، لأن الواجب على المقاتل  
للكفار أن يكون مراده هذا ، ولذلك متى ظن أن من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب



الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ  
فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ «١٩٤»

عليه العدول عنه

أما قوله تعالى ﴿ويكون الدين لله﴾ فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك ، لأنه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة ، والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع غيره ، فصار التقدير كأنه تعالى قال : وقتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الإسلام ، وحتى يزول ما يؤدي إلى العقاب ويحصل ما يؤدي إلى الثواب ، ونظيره قوله تعالى (تقاتلونهم أو يسلمون) وفي ذلك بيان أنه تعالى إنما أمر بالقتال لهذا المقصود

أما قوله تعالى ﴿فان اتهموا﴾ فالمراد : فان اتهموا عن الأمر الذي لأجله وجب قتالهم ، وهو اما كفرهم أو قتالهم ، فعند ذلك لا يجوز قتالهم ، وهو كقوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف

أما قوله تعالى ﴿فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ ففيه وجهان : الأول : فان اتهموا فلا عدوان ، أى فلا قتل إلا على الذين لا ينتهون على الكفر ، فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لأنفسهم ، على ما قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم)

فان قيل : لم سمى ذلك القتل عدوانا مع أنه في نفسه جق وصواب ؟

قلنا : لأن ذلك القتل جزاء العدوان ، فصح إطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، ومكروا ومكر الله ، فيسخرن منهم سخر الله منهم) والثاني : ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال ، كنتم أتم ظالمين ففساط عليكم من يعتدى عليكم

قوله تعالى ﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾

اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ، ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك ، فقال (الشهر الحرام بالشهر الحرام) وفيه وجوه : أحدها : روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة ، وكان ذلك في ذى القعدة



سنة ست من الهجرة ، فصدته أهل مكة عن ذلك ، ثم صالحوه على أن ينصرف ويعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام ، فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذي القعدة سنة سبع ، ودخل مكة واعتمر ، فأُنزل الله تعالى هذه الآية ، يعني أنك دخلت الحرم في الشهر الحرام ، والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر ، فهذا الشهر بذاك الشهر وثانيها : ما روى عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله تعالى نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم في الأشهر الحرم ، فأرادوا مقاتلته ، وظنوا أنه لا يقاتلهم ، وذلك قوله تعالى (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام) فأُنزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة ، فقال (الشهر الحرام بالشهر الحرام) أي من استحل دمكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوه فيه . وثالثها : ما ذكره قوم من المتكلمين ، وهو أن الشهر الحرام لمسا لم يمنعكم عن الكفر بالله ، فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم ، فالشهر الحرام من جانبنا ، مقابل بالشهر الحرام من جانبكم ، والحاصل في الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لمسا لم تمنعهم عن الكفر والأفعال القبيحة ، فكيف جعلوه سبياً في أن يمنع للقتال من شرهم وفسادهم أما قوله تعالى ﴿والحرمات قصاص﴾ فالحرمات جمع حرمة ، والحرمة ما منع من انتهاكها والقصاص المساواة ، وإذا عرفت هذا ففي هذه الآية تعود تلك الوجوه

﴿أما على الوجه الأول﴾ فهو أن المراد بالحرمات : الشهر الحرام ، والبلد الحرام ، وحرمة الاحرام . فقوله (الحرمات قصاص) معناه أنهم لما أضاعوا هذه الحرمات في سنة ست فقدوا قفتم حتى قضيتموها على زعمكم في سنة سبع

﴿وأما على الوجه الثاني﴾ فهو أن المراد : ان أقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم أتم أيضاً ، قال الزجاج : وعلم الله تعالى بهذه الآية أنه ليس للمسلمين أن يتهاكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء ، بل على سبيل القصاص ، وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية ، وهو قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) وبما بعدها وهو قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)

﴿أما على القول الثالث﴾ فقوله (والحرمات قصاص) يعني حرمة كل واحد من الشهرين حرمة الآخر ، فهما مثلان ، والقصاص هو المثل ، فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال

أما قوله تعالى ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ فالمراد منه : الأمر



وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ

يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ «١٩٥»

بما يقابل الاعتداء من الجراء ، والتقدير : فمن اعندى عليكم فقابلوه . والسبب في تسميته اعتداء قد تقدم ، ثم قال (واتقوا الله) وقد تقدم معنى التقوى ، ثم قال (واعلموا أن الله مع المتقين) أى بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم ، وهذا من أقوى الدلائل على أنه ليس بحسم ولا فى مكان ، إذ لو كان جسماً لكان فى مكان معين ، فكان إما أن يكون مع أحد منهم ولم يكن مع الآخر ، أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبمض من أبعاضه تعالى الله عنه علواً كبيراً

قوله تعالى ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين : الأول أنه تعالى لما أمر بالقتال ، والاشتغال بالقتال لا يتيسر إلا بالآلات وأدوات يحتاج فيها إلى المال ، وربما كان ذو المال عاجزاً عن القتال ، وكان الشجاع القادر على القتال فقيراً عديم المال ، فلهذا أمر الله تعالى الأغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال . والثانى : يروى أنه لما نزل قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) قال رجل من الحاضرين : والله يارسول الله مالنا زاد وليس أحد يطعمنا فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا فى سبيل الله ، وأن يتصدقوا ، وأن لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمره تحمل فى سبيل الله فيهلكوا ، فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم

واعلم أن الانفاق هو صرف المال إلى وجوه المصالح ، فلذلك لا يقال فى المضيع : انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله ، فالمراد به فى طريق الدين ، لأن السبيل هو الطريق ، وسبيل الله هو دينه ، فكل ما أمر الله به فى دينه من الانفاق فهو داخل فى الآية سواء كان انفاقاً فى حج أو عمرة أو كان جهاداً بالنفس ، أو تجهيزاً للغير ، أو كان انفاقاً فى صلة الرحم ، أو فى الصدقات ، أو على العيال ، أو فى الزكوات والكفارات ، أو عمارة السبيل : وغير ذلك ، إلا أن الأقرب فى هذه الآية وقد تقدم ذكر الجهاد أنه يراد به الانفاق فى الجهاد ، بل قال (وأنفقوا فى سبيل الله) لوجهين : الأول : أن هذا كالتنبيه على العلة فى وجوب هذا الانفاق ، وذلك لأن المال مال الله فيجب انفاقه فى سبيل الله ، ولأن المؤمن إذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال



الثاني : أن هذه الآية إنما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة لقضاء العمرة ، وكانت تلك العمرة لابد من أن تفضى إلى القتال ان منعهم المشركون ، فكانت عمرة وجهادا ، واجتمع فيه المعنيان ، فلما كان الأمر كذلك ، لاجرم قال تعالى (وأنفقوا في سبيل الله) ولم يقل:وأنفقوا في الجهاد والعمرة

أما قوله تعالى ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو عبيدة والزجاج «التهلكة» الهلاك يقال : هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة : قال الخارزنجي : لا أعلم في كلام العرب مصدراً على تفعلة بضم العين إلا هذا ، قال أبو علي : قد حكى سيويه : التنصرة والتسترة ، وقد جاء هذا المثال اسماعيلياً مصدر ، قال : ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف : ويجوز أن يقال أصله التهلكة ، كالتجربة والتبصرة على أنها مصدر هكذا فأبدلت الضمة بالكسرة ، كما جاء الجوار في الجوار

وأقول : اني لا تعجب كثيراً من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع ، وذلك أنهم لو وجدوا شعراً مجهولاً يشهد لما أرادوه فرحوا به ، واتخذوه حجة قوية ، فورد هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة ، أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها

﴿المسألة الثانية﴾ انفقوا على أن الباء في قوله (بأيديكم) تقتضي اما زيادة أو نقصانا فقال قوم : الباء زائدة والتقدير : ولا تلقوا أيديكم إلى التهلكة . وهو كقوله : جذبت الثوب بالثوب ، وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان ، أو المراد بالأيدي الأناصير كقوله (بما قدمت يداك) أو (بما كسبت أيديكم) فالتقدير : ولا تلقوا بأنفسكم إلى التهلكة . وقال آخرون : بل ههنا حذف . والتقدير : ولا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) اختلف المفسرون فيه ، فمنهم من قال : انه راجع إلى نفس النفقة ، ومنهم من قال : انه راجع إلى غيرها . أما الأولون فقد كروا فيه وجهين الأول : أن لا ينفقوا في مهمات الجهاد أموالهم ، فيستولى العدو عليهم ويهلكهم ، وكأنه قيل : إن كنت من رجال الدين فأنفق مالك في سبيل الله وفي طلب مرضاته ، وإن كنت من رجال الدنيا فأنفق مالك في دفع الهلاك والضرر عن نفسك

﴿الوجه الثاني﴾ أنه تعالى لما أمره بالانفاق نهاه عن أن ينفق كل ماله ، فان انفاق كل المال يفضي إلى التهلكة عند الحاجة الشديدة إلى المأكل والمشروب والملبوس . فكان المراد منه ما ذكره



في قوله (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) وفي قوله (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وأما الذين قالوا: المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها: أحدها: أن يخلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذي هو عذاب النار، فحُثم بذلك على التمسك بالجهاد، وهو كقوله (لهلك من هلك عن بينة) وثانيها: المراد من قوله (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) أي لا تقتحموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع، ولا يكون لكم فيه إلا قتل أنفسكم، فإن ذلك لا يحل، وإنما يجب أن يقتحم إذا طمع في النكاية وإن خاف القتل، فأما إذا كان آيساً من النكاية، وكان الأغلب أنه مقتول فليس له أن يقدم عليه، وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب، ونقل عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: في هذه الآية هو الرجل يستقل بين الصفين ومن الناس من طعن في هذا التأويل، وقال: هذا القتل غير محرم. واحتج عليه بوجوه: الأول: روى أن رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو، فصاح به الناس فألقى بيده إلى التهلكة، فقال أبو أيوب الأنصاري: نحن أعلم بهذه الآية، وإنما نزلت فينا: صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد، فلما قوى الإسلام وكثر أهله، رجعنا إلى أهاليينا وأموالنا وتصالحنا، فكانت التهلكة الإقامة في الأهل والمال وترك الجهاد. والثاني: روى الشافعي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة، فقال له رجل من الأنصار: أرأيت يا رسول الله إن قتلت صابراً محتسباً؟ قال عليه الصلاة والسلام: لك الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه بين يدي رسول الله، وأن رجلا من الأنصار ألقى درعا كانت عليه حين ذكر النبي عليه الصلاة والسلام الجنة، ثم انغمس في العدو فقتلوه. والثالث: روى أن رجلا من الأنصار تخلف عن بني معاوية، فرأى الطير عكوفاً على من قتل من أصحابه، فقال لبعض من معه سأقدم إلى العدو فيقتلونني، ولا أتخلف عن مشهد قتل فيه أصحابي. ففعل ذلك، فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال فيه قولاً حسناً. الرابع: روى أن قوما حاصروا حصناً، فقاتل رجل حتى قتل فقبل ألقى بيده إلى التهلكة. فبلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك، فقال: كذبوا أليس يقول الله تعالى (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله) ولمن نصر ذلك التأويل أن يجيب عن هذه الوجوه، فيقول: أنا إنما حرمتنا القاء النفس في صف العدو إذا لم يتوقع إيقاع نكاية منهم، فأما إذا توقع فنحن نجوز ذلك، فلم قلتم أنه يوجد هذا المعنى في هذه الوقائع

(الوجه الثالث) في تأويل الآية أن يكون هذا متصلاً بقوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) أي فإن قاتلوكم في الشهر الحرام، فقاتلوهم فيه فإن الحرمات قصاص، فجازوا



## وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا

اعتداهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلوا لمن قاتلكم فهلكوا بترككم القتال ، فانكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم إلى التهلكة

(الوجه الرابع) في التأويل أن يكون المعنى: أنفقوا في سبيل الله ولا تقولوا: إنا نخاف الفقران أنفقنا فهلك ولا يبقى معنا شيء ، فهوا أن يجعلوا أنفسهم هالكين بالانفاق ، والمراد من هذا الجعل واللقاء الحكم بذلك ، كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه في الهلاك إذا حكم عليه بذلك

(الوجه الخامس) ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ، هو الرجل يصيب الذنب الذي يرى أنه لا ينفعه معه عمل فذاك هو لقاء النفس إلى التهلكة ، فالحاصل أن معناه النهي عن القنوط عن رحمة الله لأن ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب

(الوجه السادس) يحتمل أن يكون المراد وأنفقوا في سبيل الله ، ولا تلقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط ، وذلك بأن تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه إما بتذكير المنه أو بذكر وجوه الرياء والسمعة، ونظيره قوله تعالى (ولا تبطلوا أعمالكم)

أما قوله تعالى (وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه . الأول : أنه مشتق من فعل الحسن ، وأنه كثر استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن ، من حيث ان الاحسان حسن في نفسه ، وعلى هذا التقدير ، فالضرب والقتل إذا حسنا كان فاعلهما محسنا . الثاني: أنه مشتق من الاحسان ، ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا إلا اذا كان فعله حسنا واحسانا معاً ، فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين

(المسألة الثانية) قوله (وأحسنوا) فيه وجوه : أحدها : قال الأصم : أحسنوا في فرائض الله . وثانيها : وأحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقتة ، والمقصود منه أن يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا ، وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله ، ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه

وأما قوله (ان الله يحب المحسنين) فهو ظاهر ، وقد تقدم تفسيره مرارا

قوله تعالى (وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ



## رُؤْسِكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيَ مَحَلَّهُ

حتى يبلغ الهدى محله  
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) «الحج» في اللغة عبارة عن قصد، وإنما يقال: حج فلان الشيء إذا قصده مرة بعد أخرى، وأدام الاختلاف إليه، و«الحجة» بكسر الحاء السنة، وإنما قيل لها حجة لأن الناس يحجون في كل سنة، وأما في الشرع فهو اسم لأفعال مخصوصة، منها أركان، ومنها أبعاض، ومنها هيئات، فالأركان ما لا يحصل التحلل حتى يأتي به، والابعاض هي الواجبات التي إذا ترك منها شيء يجبر بالدم، والهيئات ما لا يجب الدم على تاركها، والأركان عندنا خمسة: الاحرام والوقوف بعرفة، والطواف بالبيت، والسعي بين الصفا والمروة، وفي حلق الرأس أو تقصيره قولان: أصحهما أنه نسك لا يحصل التحلل إلا به، وأما الأبعاض فهي الاحرام من الميقات، والمقام بعرفة إلى الغروب في قول، والبيتونة بمزدلفة ليلة النحر في قول، ورمي جمرة العقبة والبيتونة بمنى ليالي التشريق في قول، ورمي أيامها

وأما سائر أعمال الحج فهي سنة

وأما أركان العمرة فهي أربعة: الاحرام، والطواف، والسعي، وفي الحلق قولان، ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فإن كان معه هدى ذبحه ثم حلق أو قصر، ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدى

(المسألة الثانية) قوله تعالى (وَأْتَمُوا) أمر بالاتمام، وهل هذا الأمر مطلق أو مشروط بالدخول فيه، ذهب أصحابنا إلى أنه مطلق، والمعنى: افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام. والقول الثاني: وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه: إن هذا الأمر مشروط، والمعنى أن من شرع فيه فليتمه قالوا: ومن الجائز أن لا يكون الدخول في الشيء واجباً إلا أن بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجباً، وفائدة هذا الخلاف أن العمرة واجبة عند أصحابنا، وغير واجبة عند أبي حنيفة رحمه الله حجة أصحابنا من وجوه

(الحجة الأولى) قوله تعالى (وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ) وجه الاستدلال به أن الاتمام قد يراد به فعل الشيء كاملاً تاماً، ويحتمل أن يراد به إذا شرعتم في الفعل فأتموه، وإذا ثبت الاحتمال وجب أن يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك، أما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى (وإذا



ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن) أى فعلهن على سبيل التمام والكمال ، وقوله تعالى (ثم أمموا الصيام إلى الليل) أى فافعلوا الصيام تاماً إلى الليل ، وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال : المراد فاشرعوا في الصيام ثم أمموه ، لأن على هذا التقدير يحتاج إلى الإضمار ، وعلى التقدير الذى ذكرناه لا يحتاج إليه ، ثبت أن قوله (وَأَمَّا الْحَجُّ) يحتمل أن يكون المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والتمام فوجب حمله عليه ، أقصى ما فى الباب أنه يحتمل أيضاً أن يكون المراد منه انكم إذا شرعتم فيه فأمموه ، إلا أن حمل اللفظ على الوجه الأول أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن حمل الآية على الوجه الثانى يقتضى أن يكون هذا الأمر مشروطاً ، ويكون التقدير : أمموا الحج والعمرة لله ان شرعتم فيهما ، وعلى التأويل الأول الذى نصرناه لا يحتاج إلى إضمار هذا الشرط ، فكان ذلك أولى . والثانى : أن أهل التفسير ذكروا أن هذه الآية هى أول آية نزلت فى الحج ، فحملها على إيجاب الحج أولى من حملها على الإتمام بشرط الشروع فيه . الثالث : قرأ بعضهم (وأقيموا الحج والعمرة لله) وهذا وإن كان قراءة شاذة جارئة مجرى خبر الواحد ، لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل . الرابع : أن الوجه الذى نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ، ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما ، والتأويل الذى ذكرتم لا يفيد إلا أصل الوجوب ، فكان الذى نصرناه أكبر فائدة ، فكان حمل كلام الله عليه أولى . الخامس : أن الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى ، والقول بإيجاب الحج والعمرة معاً أقرب إلى الاحتياط ، فوجب حمل اللفظ عليه . السادس : هب أنا نحمل اللفظ على وجوب الإتمام ، لكننا نقول : اللفظ دل على وجوب الإتمام جزماً ، وظاهر الأمر للوجوب ، فكان الإتمام واجباً جزماً والاطمئنان مسبوق بالشروع ، وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ، فيلزم أن يكون الشروع واجباً فى الحج وفى العمرة . السابع : روى عن ابن عباس أنه قال : والذى نفسى بيده انها لقريبتها فى كتاب الله . أى ان العمرة لقريبة الحج فى الأمر بهما فى كتاب الله ، يعنى فى هذه الآية ، فكان كقوله (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) فهذا تمام تقرير هذه الحجية

فان قيل : قرأ على وابن مسعود والشعبي (والعمرة لله) بالرفع وهذا يدل على أنهم قصدوا

إخراج العمرة عن حكم الحج فى الوجوب

قلنا : هذا مدفوع من وجوه : الأول : أن هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة .

الثانى : أن فيها ضعفاً فى العربية ، لأنها تقتضى عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية . الثالث : أن

قوله (والعمرة لله) معناه أن العمرة عبادة الله ، وبمجرد كونها عبادة الله لا ينافى وجوبها ، والواقع



التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز. الرابع: أنه لما كان قوله (والعمرة لله) معناه: والعمرة عبادة الله. وجب أن يكون العمرة مأموراً بها لقوله تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله) والأمر للوجوب، وحينئذ يحصل المقصود

(الحجة الثانية) في وجوب العمرة أن قوله تعالى (يوم الحج الأكبر) يدل على وجوب حج أصغر على ما عليه حقيقة أفعال، وما ذلك إلا العمرة بالاتفاق. وإذا ثبت أن العمرة حج، وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى (وأتموا الحج) ولقوله (ولله على الناس حج البيت)

(الحجة الثالثة) في المسألة أحاديث منها ما أورده ابن الجوزي في المتفق بين الصحيحين أن جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام، فقال: أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج وتعتقر. وروى النعمان بن سالم عن عمر بن أوس عن أبي رزين أنه سأل النبي عليه الصلاة والسلام فقال: ان أبي شيخ كفى أدرك الاسلام، ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن، فقال عليه الصلاة والسلام: حج عن أبيك واعتقر. فأمر بهما، والأمر للوجوب، ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت أنه عليه الصلاة والسلام قال «الحج والعمرة فرضان لا يضرك بأيهما بدأت» ومنها ما روت عائشة رضي الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين، قالت: قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد؟ فقال عليه الصلاة والسلام: عليهن جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة.

(الحجة الرابعة) في وجوب العمرة، قال الشافعي رضي الله عنه: اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج، ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الأشبه أن يادر الى الحج الذي هو واجب، وحجة من قال: العمرة ليست واجبة وجوه:

(الحجة الأولى) قصد الأعرابي الذي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان الاسلام فعله الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، فقال الأعرابي: هل على غير هذا؟ قال: لا الا أن تطوع. فقال الأعرابي: لا أزيد على هذا ولا أنقص. فقال عليه الصلاة والسلام: أفلح الأعرابي إن صدق. وقال عليه الصلاة والسلام «بني الاسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت» وقال عليه الصلاة والسلام «صلوا خمسكم، وزكوا أموالكم، وحجوا بيتكم، تدخلوا الجنة ربكم» فهذه أخبار مشهورة كالماتورة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها، وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن العمرة أو اجبة هي أم لا؟ فقال: لا وان تعتمر خير لك. وعن معاوية



الضري ، عن أبي صالح الحنفي ، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «الحج جهاد والعمرة تطوع»

والجواب من وجوه : أحدها : أن ما ذكرتم أخبار آحاد فلا تعارض القرآن . وثانيها : لعل العمرة ما كانت واجبة عند ما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الأحاديث ، ثم نزل بعدها قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذا هو الأقرب ، لأن هذه الآية إنما نزلت في السنة السابعة من الهجرة . وثالثها : أن قصة الأعرابي مشتملة على ذكر الحج ، وليس فيها بيان تفصيل الحج ، وقد بينا أن العمرة حج لأنها هي الحج الأصغر ، فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة ، وأما حديث محمد بن المنكدر فقالوا : رواية حجاج بن أرطاة وهو ضعيف

(المسألة الثالثة) اعلم أن الحج على ثلاثة أقسام : الأفراد ، والقران ، والتمتع ، فالأفراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أذى الحل ، أو يعتمر قبل أشهر الحج ، ثم يحج في تلك السنة ، والقران أن يحرم بالحج والعمرة معاً في أشهر الحج بأن ينويهما بقلبه ، وكذلك لو أحرم بالعمرة في أشهر الحج ، ثم قبل الطواف أدخل عليها الحج يصير قراناً ، والتمتع هو أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج ويأتي بأعمالها ثم يحج في هذه السنة ، وإنما سمي تمتعاً لأنه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل أن يحرم بالحج

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس في الأفضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله عنه : أفضلها الأفراد. ثم التمتع ، ثم القران ، وقال في اختلاف الحديث : التمتع أفضل من الأفراد ، وبه قال مالك رضي الله عنه ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : القران أفضل ، ثم الأفراد ، ثم التمتع ، وهو قول المزني وأبي اسحق والمروزي من أصحابنا ، وقال أبو يوسف ومحمد : القران أفضل ، ثم التمتع ، ثم الأفراد ، حجة الشافعي رضي الله عنه في أن الأفراد أفضل من وجوه : الأول : التمسك بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) والاستدلال به من ثلاثة أوجه : الأول : أن الآية اقتضت عطف العمرة على الحج ، والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، والمغايرة لا تحصل إلا عند الأفراد ، فأما عند القران فلموجود شيء واحد ، وهو حج وعمرة ، وذلك مانع من صحة العطف . الثاني : قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) يقتضي الأفراد ، بدليل أنه قال تعالى (فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى) والقارن يلزمه هديان عند الحصر ، وأيضاً أنه تعالى أوجب على الخلق عند الأداء فدية واحدة ، والقارن يلزمه فديتان عند الحصر . الثالث : هذه الآية تدل على وجوب الإتمام ، والإتمام لا يحصل إلا عند الأفراد ويدل عليه وجهان : الأول : أن



السفر مقصود في الحج ، بدليل أن من أوصى بأن يحج عنه فإنه يحج من وطنه ، ولولا أن السفر مقصود في الحج لكان يحج عنه من أدنى المواقيت . ويدل عليه أيضا أنهم قالوا لو نذر أن يحج ماشيا وحج راكبا يلزمه دم ، ثبت أن السفر مقصود والقران يقتضى تقليل السفر ، لأن بسبه يصير السفران سفراً واحداً ، ثبت أن الاتمام لا يحصل إلا بالافراد . الثانى : أن الحج لامعنى له الازيارة بقاع مكرمة ، ومشاهد مشرفة ، والحاج زائر الله ، والله تعالى مزوره ، ولا شك أنه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند المخدوم أعظم ، وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة ، بل الحق أن جملة أنواع الطاعات في الحج وفي العمرة تكرر عند الافراد ، وتصير واحدة عند القران ، ثبت أن الافراد أقرب إلى التمام ، فكان الافراد ان لم يكن واجبا عليكم بحكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل

(الحجة الثانية) في بيان أن الافراد أفضل : أن الافراد يقتضى كونه آتيا بالحج مرة ، ثم بالعمرة بعد ذلك ، فتكون الأعمال الشاقة في الافراد أكثر ، فوجب أن يكون أفضل ، لقوله عليه السلام «أفضل الأعمال أحزرها» أى أشقها

(الحجة الثالثة) أنه عليه السلام كان مفردا ، فوجب أن يكون الافراد أفضل ، أما قولنا : انه كان مفردا فاعلم أن الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا المعنى ، فروى مسلم في صحيحه عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج ، وروى جابر وابن عمر أنه أفرد ، وأما أنس فقد روى عنه أنه قال : كنت واقفاً عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان لعابها يسيل على كتفى ، فسمعتة يقول «ليكن يحج وعمرة معاً» ثم الشافعى رضى الله عنه رجح رواية عائشة رضى الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه : أحدها : بحال الرواة ، أما عائشة فلأنها كانت عالمة ، ومع علمها كانت أشد الناس التصاقاً برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشد الناس وقوفاً على أحواله ، وأما جابر فإنه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس ، وان أنساً كان صغيراً في ذلك الوقت قبل العلم ، وأما ابن عمر فإنه كان مع فقهاء أقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره ، لأن أخته حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم . والثانى : أن عدم القران متأكد بالاستصحاب . والثالث : أن الافراد يقتضى تكثير العبادة ، والقران يقتضى تقليلها ، فكان إلحاق الافراد بالنبي عليه الصلاة والسلام أولى ، وإذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مفردا ، وجب أن يكون الافراد أفضل ، لأنه عليه الصلاة والسلام كان يختار الأفضل لنفسه ، ولأنه قال «خذوا عني مناسككم» أى تعلموا منى



﴿الحجة الرابعة﴾ أن الافراد يقتضى تكثير العبادة ، والقران يقتضى تقليلها ، فكان الأول أولى ، لأن المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة ، وكل ما كان أفضى الى تكثير العبادة كان أفضل ، حجة أبي حنيفة رضى الله عنه من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بقوله تعالى (وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد منه إيجاب كل واحد منهما ، أو يكون المراد منه إيجاب الجمع بينهما على سبيل التمام ، فلو حملناه على الأول لا يفيد الثانى ، ولو حملناه على الثانى أفاد الأول ، فكان الثانى أكثر فائدة ، فوجب حمل اللفظ عليه ، لأن الأولى حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة

﴿الحجة الثانية﴾ أن القران جمع بين التمسكين ، فوجب أن يكون أفضل من الاتيان بنسك واحد  
 ﴿الحجة الثالثة﴾ أن فى القران مسارعة إلى التمسكين ، وفى الافراد ترك مسارعة إلى أحد التمسكين  
 فوجب أن يكون القران أفضل لقوله (وسارعوا)

﴿والجواب عن الأول﴾ أنا بينا أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ما هو أكثر فائدة على الافراد ، وأما ما ذكرتموه فمجرد حسن ظن حيث قلتم : حمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أولى وإذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا

﴿والجواب عن الثانى والثالث﴾ أن كل ما يفعله القارن يفعله المفرد أيضا ، الا أن القران كان حيلة فى إسقاط الطاعة ، فيتتهى الأمر فيه أن يكون مرخصاً فيه ، فأما أن يكون أفضل فلا ، وبالجملة فالشافعى رضى الله عنه لا يقول : ان الحجة المفردة بلا عمرة أفضل من الحجة المقرونة ، لكنه يقول : من أتى بالحج فى وقته ثم بالعمرة فى وقتها ، فمجموع هذين الأمرين أفضل من الاتيان بالحجة المقرونة

﴿المسألة الرابعة﴾ فى تفسير الاتمام فى قوله (وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) وفيه وجوه : أحدها : روى عن علي وابن مسعود أن اتمامهما أن يحرم من دويرة أهله . وثانيها : قال أبو مسلم : المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام ، قال : ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية إنما نزلت بعد أن منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم فى السنة الماضية عن الحج والعمرة فآله تعالى أمر رسوله فى هذه الآية أن لا يرجع حتى يتم هذا الفرض ، ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهى أن تطوع الحج والعمرة كفرضيهما فى وجوب الاتمام . وثالثها : قال الأصم : ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتموا الآداب المعتبرة ، وذكر الشيخ الامام أبو حامد الغزالي رحمه الله فى كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب ، فقال : الأمور المعتبرة قبل الخروج إلى



الاحرام ثمانية. الأول: في المال. فينبغي أن يبدأ بالتوبة، ورد المظالم، وقضاء الديون، واعداد النفقة لكل من تلزه نفقته الى وقت الرجوع، ويرد ما عنده من الودائع، ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقدير. بل على وجه يمكنه مع التوسع في الزاد والرفق بالفقراء، ويتصدق بشيء قبل خروجه. ويشترى لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكثرها. فان اكثرها فليظهر للمكارى كل ما يحصل رضاه فيه. الثاني: في الرفيق فينبغي أن يلتصق رفيقا صالحا محبا للخير، معينا عليه، ان نسي ذكره. وان ذكر ساعده. وان جبن شجعه. وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره، وأما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم، ويلتمس أذعيتهم، فان الله تعالى جعل في دعائهم خيراً، والسنة في الوداع أن يقول: أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك. الثالثة: في الخروج من الدار. فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الأولى بعد الفاتحة «قل يا أيها الكافرون» وفي الثانية «الاخلاص» وبعد الفراغ يتضرع إلى الله بالاخلاص الرابعة: إذا حصل على باب الدار قال: بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة إلا بالله، وكلما كانت الدعوات أزيد كانت أولى. الخامسة: في الركوب. فاذا ركب الراحلة قال: بسم الله وبالله والله أكبر، توكلت على الله، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، سبحان الله الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين، وانا إلى ربنا لمنقلبون. السادسة: في النزول. والسنة أن يكون أكثر سيره بالليل، ولا ينزل حتى يحمى النهار، وإذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيراً. السابعة: إن قصده عدو أو سبع في ليل أو نهار، فليقرأ آية الكرسي، وشهد الله، والاخلاص، والمعوذتين. ويقول: تحصنت بالله العظيم، واستعنت بالحي الذي لا يموت. الثامنة: مهما علا شرفا من الأرض في الطريق، فيستحب أن يكبر ثلاثاً. التاسعة: أن لا يكون هذا السفر مشوباً بشيء من أثر الأغراض العاجلة، كالتجارة وغيرها. العاشرة: أن يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال، ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات، يأتي بجميع أركان الحج على الوجه الأصح الأقرب الى موافقة الكتاب والسنة، ويكون غرضه في كل هذه الأمور ابتغاء مرضاة الله تعالى، فقوله (وأتموا الحج والعمرة) كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني، فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعاً لملة ابراهيم، حيث قال تعالى (واذ ابنتي ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن)

(الوجه الرابع) في تفسير قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) أن المراد: أفردوا كل واحد منهما بسفر، وهذا تأويل من قال بالافراد، وقد بيناه بالدليل، وهذا التأويل يروى عن



على بن أبي طالب رضى الله عنه ، وقد يروى مرفوعا عن أبي هريرة ، وكان عمر يترك القرآن والتمتع ، ويذكر أن ذلك آثم للحج والعمرة ، وأن يعتصر في غير شهور الحج ، فان الله تعالى يقول (الحج أشهر معلومات) وروى نافع عن ابن عمر أنه قال : فرقوا بين حجكم وعمرتكم

(المسألة الخامسة) قرأ نافع ، وابن عامر ، وابن كثير ، وأبو عمرو ، وأبو بكر عن عاصم (الحج) بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز ، وقرأ حمزة والكسائي ، وحفص ، عن عاصم بالكسر في آل عمران ، قال الكسائي : وهما لغتان بمعنى واحد ، كرطل ورطل ، وقيل : بالفتح المصدر ، وبالكسر الاسم

وقوله تعالى (فان أحصرتم) قال أحمد بن يحيى : أصل الحصر والاحصار : الحبس . ومنه يقال للذي لا ييوح بسره : حصر . لأنه حبس نفسه عن البوح ، والحصر احتباس الغائط ، والحصير الملك . لأنه كالمحبوس بين الحجاب ، وفي شعر لبيد :

جن لدى باب الحصير قيام

والحصير معروف ، سمي به لانضمام بعض أجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء مع غيره إذا عرفت هذا فنقول : اتفقوا على أن لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو إذا منعه عن مراده وضيق عليه . أما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الأول : وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت ، والزجاج ، وابن قتيبة ، وأكثر أهل اللغة ، أنه مختص بالمرض ، قال ابن السكيت : يقال أحصره المرض إذا منعه من السفر ، وقال ثعلب في فصيح الكلام : أحصر بالمرض وحصر بالعدو والقول الثاني : أن لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع ، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء

والقول الثالث : أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو ، وهو قول الشافعي رضى الله عنه وهو المروى عن ابن عباس وابن عمر ، فانهما قالا : لا حصر إلا حصر العدو ، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضى الله عنه ، وفائدة هذا البحث تظهر في مسألة فقهية ، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت ، وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع ؟ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : يثبت . وقال الشافعي : لا يثبت . وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة ، وذلك لأن أهل اللغة رجلان : أحدهما : الذين قالوا : الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط . وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحاً في أن احصار المرض يفيد هذا الحكم ، والثاني : الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلًا بسبب المرض أو



بسبب العدو ، وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً ، لأن الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار ، فوجب أن يكون الحكم ثابتاً عند حصول الاحصار ، سواء حصل بالعدو أو بالمرض ، وأما على القول الثالث ، وهو أن الاحصار اسم للنوع الحاصل بالعدو ، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة ، وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج ، وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضى الله عنه وهو ظاهر قوى ، وأما تقرير مذهب الشافعي رضى الله عنه ، فهو أنا ندعى أن المراد بالاحصار في هذه الآية منع العدو فقط ، والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ، ولا شك أن قولها أولى لتقدمهما على هؤلاء الأذنى في معرفة اللغة ، وفي معرفة تفسير القرآن ثم انا بعد ذلك تؤكده هذا القول بوجوده من الدلائل :

(الحجة الأولى) أن الاحصار افعال من الحصر ، والافعال تارة يجيء بمعنى التعدية نحو : ذهب زيد وأذهبته أنا . ويجيء بمعنى صار ذا كذا ، نحو : أغد البعير إذا صار ذا غدة ، وأجرب الرجل إذا صار ذا ايل جربي . ويجيء بمعنى وجدته بصفة كذا ، نحو : أحمدت الرجل أى وجدته محموداً ، والاحصار لا يمكن أن يكون للتعدية ، فوجب إما حمله على الصيرورة أو على الوجدان ، والمعنى : أنهم صاروا محصورين أو وجدوا محصورين ، ثم ان أهل اللغة اتفقوا على أن المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض ، فوجب أن يكون معنى الاحصار هو أنهم صاروا ممنوعين بالعدو ، أو وجدوا ممنوعين بالعدو ، وذلك يؤكده مذهبنا

(الحجة الثانية) أن الحصر عبارة عن المنع ، وإنما يقال للإنسان ، انه ممنوع من فعله ، ومحبوس عن مراده ، إذا كان قادراً عن ذلك الفعل متمكناً منه ، ثم انه منعه مانع عنه ، والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء ، وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل ، فيستحيل الحكم عليه بأنه ممنوع ، لأن احالة الحكم على المانع تستدعى حصول المقتضى ، أما إذا كان ممنوعاً بالعدو فهنا القدرة على الفعل حاصلة ، إلا أنه تعذر الفعل لأجل مدافعة العدو ، فصح هنا أن يقال انه ممنوع من الفعل ، ثبت أن لفظة الاحصار حقيقة في العدو ، ولا يمكن أن تكون حقيقة في المرض

(الحجة الثالثة) أن معنى قوله (أحصرتم) أى حبستم ومنعتم ، والحبس لا بد له من حابس ، والمنع لا بد له من مانع ، ويمتنع وصف المرض بكونه حابساً ومانعاً ، لأن الحبس والمنع فعل ، واطراف الفعل إلى المرض محال عقلاً ، لأن المرض عرض لا يبق زماين ، فكيف يكون فاعلاً



وحابسا ومانعا ، أما وصف العدو بأنه حابس ومانع ، فوصف حقيقى ، وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه .

﴿الحجة الرابعة﴾ أن الاحصار مشتق من الحصر ، ولفظ الحصر لا إشعار فيه بالمرض ، فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياساً على جميع الالفاظ المشتقة

﴿الحجة الخامسة﴾ أنه تعالى قال بعد هذه الآية (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه) فعطف عليه المريض ، ولو كان المحصر هو المريض أو من يكون المريض داخل فيه ، لكان هذا عطفاً للشيء على نفسه

فان قيل : انه خص هذا المرض بالذكر لأن له حكماً خاصاً ، وهو حلق الرأس ، فصار تقدير الآية ان منعمت بمرض تحللتهم بدم ، وان تأذى رأسكم بمرض حلقتهم وكفرتهم

قلنا : هذا وان كان حسناً لهذا الغرض ، إلا أنه مع ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه ، أما إذا لم يكن المحصر مفسراً بالمريض ، لم يلزم عطف الشيء على نفسه ، فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلوك الكلام عن هذا الاستدلال ، فكان ذلك أولى

﴿الحجة السادسة﴾ قال تعالى فى آخر الآية (فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج) ولفظ الأمن إنما يستعمل فى الخوف من العدو لا فى المرض ، فانه يقال فى المرض : شفى وعفى ولا يقال أمن فان قيل : لا نسلم أن لفظ الأمن لا يستعمل إلا فى الخوف ، فانه يقال : أمن المريض من الهلاك وأيضاً خصوص آخر الآية لا يقدح فى عموم أولها

قلنا : لفظ الامن إذا كان مطلقاً غير مقيد فانه لا يفيد إلا الامن من العدو ، وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها

قلنا : بل يوجب لأن قوله (فاذا أمنتم) ليس فيه بيان أنه حصل الامن بماذا ، فلا بد أن يكون المراد حصول الامن من شىء تقدم ذكره ، والذي تقدم ذكره هو الاحصار ، فصار التقدير . فاذا أمنتم من ذلك الاحصار ، ولما ثبت أن لفظ الأمن لا يطلق إلا فى حق العدو ، وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو ، فثبت بهذه الدلائل أن الاحصار المذكور فى الآية هو منع العدو فقط ، أما قول من قال : انه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل ، وفيه دليل آخر ، وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية ، والناس وان اختلفوا فى أن الآية النازلة فى سبب هل تناول غير ذلك السبب ؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجاً عنه ، فلو كان



الاحصار اسما لمنع المرض ، لكان سبب نزول الآية خارجا عنها ، وذلك باطل بالاجماع ، فثبت بما ذكرنا أن الاحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو ، واذا ثبت هذا فنقول : لا يمكن قياس منع المرض عليه ، وبيانه من وجهين ، الأول : أن كلمة «ان» شرط عند أهل اللغة ، وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا ، فهذا يقتضى أن لا يثبت الحكم الا في الاحصار الذى دلت الآية عليه ، فلو أثبتنا هذا الحكم في غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس ، وهو غير جائز (الوجه الثانى) أن الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا ، ألا ترى أنه إذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه . وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرضى ليس كالعدو ، ولأن المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه أمنا من مرضه ، أما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان أقام ، فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل ، فهذا ما عندى في هذه المسألة على ما يليق بالتفسير

أما قوله تعالى (فما استيسر من الهدى) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قال القفال رحمه الله : في الآية اضمار ، والتقدير : خللتم ما استيسر . وهو كقوله (فن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فافطر فعدة ، وفيها اضمار آخر ، وذلك لأن قوله (فما استيسر من الهدى) كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ، ثم فيه احتمالان : أحدهما : أن يقال : محل «ما» رفع . والتقدير : فواجب عليكم ما استيسر . والثانى : قال القراء : لو نصبت على معنى : اهدوا ما تيسر كان صوابا ، وأكثر ما جاء في القرآن من أشباهه مرفوع (المسألة الثانية) (استيسر) بمعنى تيسر ، ومثله : استعظم . أى تعظم ، واستكبر : أى تكبر . واستصعب : أى تصعب

(المسألة الثالثة) (الهدى) جمع هدية . كما تقول : تمر وتمرّة ، قال أحمد بن يحيى : أهل الحجاز يخففون (الهدى) وتميم تثقله . فيقولون : هدية ، وهدى ، ومطية ، ومطى ، قال الشاعر :  
حلفت برب مكة والمصلى وأعناق الهدى مقلدات

ومعنى (الهدى) ما يهدى إلى بيت الله عز وجل تقربا اليه ، بمنزلة الهدية يهديها الانسان إلى غيره تقربا اليه ، ثم قال على وابن عباس والحسن وقتادة : الهدى أعلاه بدنة ، وأوسطه بقرة ، وأخسه شاة ، فعليه ما تيسر من هذه الأجناس

(المسألة الرابعة) المحصر إذا كان عالما بالهدى ، هل له بدل ينتقل اليه ؟ للشافعى رضى الله عنه فيه قولان : أحدهما : لا بدل له ويكون الهدى في ذمته أبدا ، وبه قال أبو حنيفة رضى الله عنه ،

والحجة في أنه تعالى أوجب على المحصر الهدى على التعيين ، وما أثبت له بدلا . والثاني : أن له بدلا ينتقل إليه ، وهو قول أحمد . فاذا قلنا بالقول الأول : هل له أن يتحلل في الحال أو يقيم على إحرامه فيه قولان : أحدهما : أنه يقيم على إحرامه حتى يجده ، وهو قول أبي حنيفة ، ويدل عليه ظاهر الآية والثاني : أن يتحلل في الحال للشقة ، وهو الأصح ، فاذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة ، وأقربها أن يقال : يقوم الهدى بالدرهم ، ويشترى بها طعام ويؤدى ، وإنما قلنا ذلك لأنه أقرب إلى الهدى .

(المسألة الخامسة) المحصر إذا أراد التحلل وذبح ، وجب أن ينوى التحلل عند الذبح ، ولا يتحلل البتة قبل الذبح .

(المسألة السادسة) اختلفوا في العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها في الإحصار كحكم الحج ، وعن ابن سيرين أنه لا إحصار فيه لأنه غير مؤقت ، وهذا باطل لأن قوله تعالى (فإن أحصرتم) مذكور عقب الحج والعمرة . فكان عائدا إليهما .

أما قوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية حذف لأن الرجل لا يتحلل بلوغ الهدى محله ، بل لا يحصل التحلل إلا بالنحر ، فتقدير الآية : حتى يبلغ الهدى محله وينحر ، فاذا نحر فاحلقوا

(المسألة الثانية) قال الشافعي رضي الله تعالى عنه : يجوز إراقة دم الإحصار لا في الحرم ، بل حيث حبس ، وقال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه : لا يجوز ذلك إلا في الحرم ، ومنشأ الخلاف البحث في تفسير هذه الآية . فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه : المحل في هذه الآية اسم للزمان الذي يحصل فيه التحلل ، وقال أبو حنيفة : أنه اسم للمكان .

حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام أحصر بالحديبية ونحر بها . والحديبية ليست من الحرم ، قال أصحاب أبي حنيفة إنه إنما أحصر في طرف الحديبية الذي هو أسفل مكة ، وهو من الحرم ، قال الواقدى : الحديبية على طرف الحرم على تسعة أميال من مكة ، أجاب القفال رحمه الله في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن نحر ذلك الهدى ما وقع في الحرم قوله تعالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً أن يبلغ محله) فبين تعالى أن الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وسلم عن إبلاغ الهدى محله الذي كان يريد فدل هذا على أنهم نحر ذلك الهدى في غير الحرم

(الحجة الثانية) أن المحصر سواء كان في الحل أو في الحرم فهو مأمور بنحر الهدى ، فوجب



أن يتمكن في الحل والحرم من نحر الهدى

(بيان المقام الأول) أن قوله (فإن أحصرتم) يتناول كل من كان محصرا سواء كان في الحل أو في الحرم ، وقوله بعد ذلك (فما استيسر من الهدى) معناه فما استيسر من الهدى نحره واجب . أو معناه فأنحروا ما استيسر من الهدى . وعلى التقديرين ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على المحصر ، سواء كان محصرا في الحل أو في الحرم . وإذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح في الحل والحرم . لأن المكلف بالشيء أول درجاته أن يجوز له فعل المأمور به . وإذا كان كذلك وجب أن يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث أحصر

(الحجة الثالثة) أن الله سبحانه إنما مكن المحصر من التحلل بالذبح . ليمكن من تخلص النفس عن خوف العدو في الحال . فلو لم يجز النحر إلا في الحرم ومالم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية . فعلى هذا التقدير وجب أن لا يحصل التحلل في الحال . وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم . ولأن الموصل للنحر إلى الحرم أن كان هو فقد نفى الخوف . وكيف يؤمن بهذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فإذا يفعل ؟ حجة أبي حنيفة رضى الله عنه من وجوه : الأول : أن المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان ، كالمسجد والمجلس فقوله (حتى يبلغ الهدى محله) يدل على أنه غير بالغ في الحال إلى مكان الحل . وهو عندكم بالغ محله في الحال

جوابه : المحل عبارة عن الزمان ، وأن من المشهور أن محل الدين هو وقت وجوبه . الثانى : هب أن لفظ المحل يحتمل المكان والزمان ، إلا أن الله تعالى أزال هذا الاحتمال بقوله (ثم محلها إلى البيت العتيق) وفي قوله (هديا بالغ الكعبة) ولا شك أن المراد منه الحرم فإن البيت عينه لا يراق فيه الدماء

جوابه : قال الشافعى رضى الله عنه : كل ما وجب على المحرم في ماله من بدنة وجزاء هدى فلا يجزى إلا في الحرم لمسأكين أهله إلا في موضعين : أحدهما : من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المسأكين . والثانى : دم المحصر بالعدو فإنه ينحر حيث حبس ، فالآيات التى ذكرتها فى سائر الدماء فلم قلتم أنها تتناول هذه الصورة . الثالث : قالوا : الهدى سمي هديا لأنه جار مجرى الهدية التى يعثها العبد إلى ربه ، والهدية لا تكون هدية إلا إذا بعثها المهدي إلى دار المهدي إليه . وهذا المعنى لا يتصور إلا بجعل موضع الهدى هو الحرم

جوابه : هذا التمسك بالاسم ثم هو محمول على الأفضل عند القدرة : الرابع : أن سائر دماء الحج

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَدِيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمْتَمَ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتَ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١٩٦﴾

كلها قرينة كانت أو كفارة لا تصح إلا في الحرم ، فكذا هذا جوابه : أن هذا الدم إنما وجب لازالة الخوف ، وزوال الخوف إنما يحصل إذا قدر عليه حيث أحصر ، أما لو وجب إرساله إلى الحرم لا يحصل هذا المقصود ، وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق .

(المسألة الثالثة) هذه الآية دالة على أنه لا ينبغي لهم أن يحلوا فيحلقوا رؤسهم إلا بعد تقديم ما استيسر من الهدى ، كما أنه أمرهم أن لا يناجوا الرسول إلا بعد تقديم الصدقة ، قوله تعالى «فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أتمتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب»

فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : نزلت هذه الآية في كعب بن عجرة . قال كعب : مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية ، وكان في شعر رأسي كثير من القمل والصئبان ، وهو يتناثر على وجهي ، فقال عابيه الصلاة والسلام تؤذيك هوام رأسك ؟ قلت : نعم يا رسول الله . قال احلق رأسك . فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمقصود منها أن المحرم إذا تأذى بالمرض أو بهوام رأسه أبيع له المداواة والحلق ، بشرط الفدية والله أعلم .

(المسألة الثانية) ففدية رفع لأنه مبتدأ خبره محذوف ، والتقدير : فعليه فدية ، وأيضا ففيه إضمار آخر . والتقدير : فحلق فعليه فدية



(المسألة الثالثة) قال بعضهم ، هذه الآية مختصة بالمحصر ، وذلك لأن قبل بلوغ الهدى محله ربما لحقه مرض أو أذى في رأسه ان صبر ، فإله أذن له في ذلك بشرط بذل الفدية ، وقال آخرون : بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج إلى علاج ، أو لحقه أذى في رأسه فاحتاج إلى الحلق ، فبين الله تعالى أن له ذلك ، وبين ما يجب عليه من الفدية

إذا عرفت هذا فنقول : المرض قد يحوج إلى اللباس ، فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق ، وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله ، فأيسح له بشرط الفدية ، وقد يحتاج أيضا إلى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك ، وأما من يكون به أذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان ، وقد يكون بسبب الصداع ، وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم ، وبالجملة فهذا الحكم عام في جميع محظورات الحج .

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أنه هل يقدم الفدية ثم يترخص ، أو يؤخر الفدية عن الترخيص والذي يقتضيه الظاهر أنه يؤخر الفدية عن الترخيص ، لأن الاقدام على الترخيص كالعلة في وجوب الفدية فكان مقديما عليه ، وأيضا فقد بينا أن تقدير الآية : حلق فعليه فدية ، ولا ينتظم الكلام إلا على هذا الحد ، فاذن يجب تأخير الفدية

أما قوله تعالى (من صيام أو صدقة أو نسك) فالمراد أن تلك الفدية أحد هذه الأمور الثلاثة وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أصل النسك العبادة ، قال ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ، ثم قيل للمتعبد : ناسك لأنه خلص نفسه من دنس الآثام وصفها كالسبيكة المخلصة من الخبث ، هذا أصل معنى النسك ، ثم قيل للذبيحة : نسك لأنها من أشرف العبادات التي يتقرب بها إلى الله .

(المسألة الثانية) اتفقوا في النسك على أن أقله شاة ، لأن النسك لا يتأدى إلا بأحد الأمور الثلاثة: الجمل ، والبقرة ، والشاة . ولما كان أقلها الشاة ، لاجرم كان أقل الواجب في النسك هو الشاة ، أما الصيام والاطعام فليس في الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما ، وبماذا يحصل بيانه فيه قولان : أحدهما : أنه حصل عن كعب بن عجرة ، وهو ماروي أبو داود في سننه أنه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام في رأسه ، قال له : احلق ثم اذبح شاة نسكا أو صم ثلاثة أيام ، أو أطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة مساكين

(والقول الثاني) ما يروي عن ابن عباس والحسن أنهما قالا : الصيام للمتمتع عشرة أيام ،

والاطعام مثل ذلك في العدد ، وحجتهما أن الصيام والاطعام لما كانا مجملين في هذا الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك ، وهو الذي يلزم المتمتع إذا لم يجد الهدى ، والقول الأول عليه أكثر الفقهاء .

(المسألة الثالثة) الآية دلت على حكم من أقدم على شيء من محظورات الحج بعذر ، أما من حلق رأسه عامداً بغير عذر فعند الشافعي رضي الله عنه وأبي حنيفة الواجب عليه الدم ، وقال مالك رضي الله عنه : حكمه حكم من فعل ذلك بعذر ، والآية حجة عليه ، لأن قوله (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام) يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعتذار ، والمشروط بالشيء عدم عدم الشرط ، وقوله تعالى (فاذا أمنتم) فاعلم أن تقديره : فاذا أمنتم من الاحصار . وقوله (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) فيه مسائل

(المسألة الأولى) معنى «التمتع» التلذذ ، يقال : تمتع بالشيء أي تلذذ به ، والمتاع كل شيء يتمتع به ، وأصله من قولهم : حبل مائع ، أي طويل ، وكل من طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به ، والمتمتع بالعمرة إلى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر في أشهر الحج ، ثم يقيم بمكة حلالاً ينشئ منها الحج ، فيحج من عامه ذلك ، وإنما سمي متمتعاً لأنه يكون مستمتعاً بمحظورات الاحرام فيما بين تحلله من العمرة إلى إحرامه بالحج . والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه . وهناك نوع آخر من التمتع مكروه . وهو الذي حذر عنه عمر رضي الله عنه . وقال : متعتان كاتتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهي عنهما ، وأعاقب عليهما : متعة النساء ، ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة أن يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج إلى العمرة ، ويتمتع بها إلى الحج ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لأصحابه في ذلك ثم نسخ ، روى عن أبي ذر أنه قال : ما كانت متعة الحج الا إلى خاصة ، فكان السبب فيه أنهم كانوا لا يرون العمرة في أشهر الحج ، ويعدونها من أجزء الفجور . فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بأن نقلهم في أشهر الحج من الحج إلى العمرة ، وهذا سبب لا يشار إليهم فيه غيرهم ، فلذلك المعنى كان فسخ الحج خاصاً بهم

(المسألة الثانية) قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة) أي فمن يتمتع بسبب العمرة فكأنه لا يتمتع بالعمرة ، ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة ، وهذا هو معنى التمتع بالعمرة إلى الحج .

أما قوله تعالى (فما استيسر من الهدى) ففيه مسائل :



(المسألة الأولى) قال أصحابنا: لو جوب دم التمتع خمس شرائط: أحدها: أن يقدم العمرة على الحج. والثاني: أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج، فإن أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشيء من الطواف، وإن كان شرطاً واحداً، ثم أكمل باقيه في أشهر الحج وحج في هذه السنة، لم يلزمه دم لأنه لم يجمع بين النسكين في أشهر الحج، وإن أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج، وأتى بأعمالها في أشهر الحج، فيه قولان: قال في الأم وهو الأصح: لا يلزمه دم التمتع لأنه أتى بركن من أركان العمرة قبل أشهر الحج، كما لو طاف قبله، وقال في القديم والاملاء: يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام في أشهر الحج كابتدائه، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: إذا أتى ببعض الطواف قبل أشهر الحج فهو متمتع إذا لم يأت بأكثره. الشرط الثالث: أن يحج في هذه السنة، فإن حج في سنة أخرى لا يلزمه الدم، لأنه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة في عام واحد. الشرط الرابع: أن لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) وحاضر المسجد الحرام من كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر، فإن كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين، وهذه المسافة تعتبر من مكة أو من الحرم، وفيه وجهان. الشرط الخامس: أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة، فإن عاد إلى الميقات فأحرم بالحج، لا يلزمه دم التمتع لأن لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد، فهذه هي الشروط المعتبرة في لزوم دم التمتع

(المسألة الثانية) قال الشافعي رضي الله عنه: دم التمتع دم جبران الاسامة، فلا يجوز له أن يأكل منه، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: انه دم نسك ويأكل منه، حجة الشافعي من وجوه:

(الحجة الأولى) أن التمتع حصل فيه خلل فوجب أن يكون الدم دم جبران، بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة: الأول: روى أن عثمان كان ينهى عن المتعة، فقال له علي رضي الله عنهما: عمدت إلى رخصة بسبب الحاجة والغربة، وذلك يدل على حصول نقص فيها. الثاني: أنه تعالى سماه تمتعاً، والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع، ومبنى العبادة على المشقة، فيدل على أنه حصل في كونه عبادة نوع خلل، الثالث: وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل: أن في التمتع صار السفر للعمرة، وكان من حقه أن يكون للحج، فإن الحج الأكبر هو الحج، وأيضاً حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل، وأيضاً كان من حقه جعل الميقات للحج، فإنه أعظم، فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل، وإذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك

(الحجة الثانية) أن الدم ليس بنفسك أصلي من مناسك الحج أو العمرة كما لو أفردهما، وكما



في حق المكي ، والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضاً بدليل أن من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم ، وثبت بهذا أن هذا الدم ليس دم نسك ، فلا بد وأن يكون دم جبران (الحجة الثالثة) أن الله تعالى أوجب الهدى على التمتع بلا توقيت ، وكونه غير مؤقت دليل على أنه دم جبران لأن المناسك كلها مؤقتة

(الحجة الرابعة) أن للصوم فيه مدخلا ، ودم النسك لا يبدل بالصوم ، وإذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول : أن الله تعالى ألزم المكلف إتمام الحج في قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وقد دللنا على أن حج التمتع غير تام ، فلماذا ، قال تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى) وذلك لأن تمتعكم يوقع نقصاً في حجكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجكم ، فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية ، وهو لا يتقرر إلا على مذهب الشافعي رضي الله عنه

(المسألة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع : دم شاة جذعة من الضأن ، أو ثنية من المعز ، ولو تشارك ستة في بقرة أو بدنة جاز ، ووقت وجوبه بعد ما أحرم بالحج ، لأن الفاء في قوله (فما استيسر من الهدى) يدل على أنه وجب عقب التمتع ، ويستحب أن يذبح يوم النحر ، فلو ذبح بعد ما أحرم بالحج جاز لأن التمتع قد تحقق ، وعند أبي حنيفة رضي الله عنه لا يجوز ، وأصل هذا أن دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء الجبرانات ، وعنده دم نسك كدم الأضحية فيختص بيوم النحر

أما قوله تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) فالمعنى أن المتمتع ان وجد الهدى فلا كلام ، وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام ، فهذا الهدى أفضل أم الصيام ؟ الظاهر أن يكون المبدل الذي هو الأصل أفضل ، لكنه تعالى بين في هذا البديل أنه في الكمال والثواب كالهدى ، وهو كقوله (تلك عشرة كاملة) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) الآية نص فيما إذا لم يجد الهدى ، والفقهاء قاسوا عليه ما إذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه ، أو كان ماله غائبا ، أو يباع بثمن غال ، فهنا أيضا يعدل إلى الصوم

(المسألة الثانية) قوله (فصيام ثلاثة أيام في الحج) أي فعليه ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ، ويتفرع عليه مسألة فقهية ، وهي أن المتمتع إذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج : وقال أبو حنيفة رحمه الله : يصح . حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه : الأول : أنه صام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله ، وكما إذا صام السبعة أيام قبل الرجوع ، وإنما قلنا : انه صام قبل وقته ، لأن الله تعالى قال (فصيام ثلاثة أيام في الحج) وأراد به



إحرام الحج، لأن سائر أفعال الحج لا تصلح طرفاً للصوم، والإحرام يصلح فوجب حمله عليه. الثاني: أن ما قبل الإحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذي هو أفضل، فكذا لا يكون وقتاً للصوم الذي هو بدله اعتباراً بسائر الأصول والابدال، وتحقيقه أن البدل حال عدم الأصل يقوم مقامه، فيصير في الحكم كأنه الأصل، فلا يجوز أن يحصل في وقت لو وجد الأصل لم يجز

إذا عرفت هذا فنقول: اتفقوا على أنه يجوز بعد الشروع في الحج إلى يوم النحر، والأصح أنه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق، لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تصوموا في هذه الأيام» والمستحب أن يصوم في أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مفطراً

(المسألة الثالثة) اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله (إذا رجعتم) فقال الشافعي رضي الله عنه في الجديد: هو الرجوع إلى الأهل والوطن، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: المراد من الرجوع الفراغ من أعمال الحج، والأخذ في الرجوع، ويتفرع عليه أنه إذا صام الأيام السبعة بعد الرجوع عن الحج، وقبل الوصول إلى بيته، لا يجزيه عند الشافعي رضي الله عنه، ويجزيه عند أبي حنيفة رحمه الله، حجة الشافعي وجوه: الأول: قوله (إذا رجعتم) معناه إلى الوطن، فإن الله تعالى جعل الرجوع إلى الوطن شرطاً، وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط، والرجوع إلى الوطن لا يحصل إلا عند الانتهاء إلى الوطن، قبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط، ويتأكد ما قلنا بأنه لو مات قبل الوصول إلى الوطن لم يكن عليه شيء. الثاني: ما روى عن ابن عباس قال: لما قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم «اجعلوا أهلالكم بالحج عمرة إلا من قلده الهدى» فظفنا بالبيت وبالصفاء والمروة، وأتينا النساء، ولبسنا الثياب، ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج، فلما فرغنا قال «عليكم الهدى فإن لم تجدوا فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم» الثالث: أن الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر في رمضان، فصوم التمتع أخف شأناً منه

(المسألة الرابعة) قرأ ابن أبي عملة (سبعة) بالنصب عطفًا على محل ثلاثة أيام، كأنه قيل: فصيام ثلاثة أيام، كقوله (أو طعام في يوم ذي مسغبة يتيماً)

أما قوله تعالى (تلك عشرة كاملة) فقد طعن الملاحدون لعنهم الله فيه من وجهين: أحدهما: أن من المعلوم بالضرورة أن الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون إيضاحاً للواضح. والثاني: أن قوله (كاملة) يوم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة، وذلك محال، والعلماء ذكروا أنواعاً من الفوائد في هذا الكلام: الأول: أن الواو في قوله (وسبعة إذا رجعتم) ليس نصاً



قاطعا في الجمع بل قد تكون بمعنى «أو» كما في قوله (مثنى وثلاث ورباع) وكما في قولهم: جالس الحسن وابن سيرين أي جالس هذا أو هذا، فالتعالي ذكر قوله (عشرة كاملة) إزالة لهذا الهم. النوع الثاني أن المعتاد أن يكون البديل أضعف حالا من المبدل. كما في التيمم مع الماء فالتعالي بين أن هذا البديل ليس كذلك، بل هو كامل في كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدى، المتحمل لكلفة الصوم، ساكن النفس إلى ما حصل له من الأجر الكامل من عند الله، وذكر العشرة إنما هو لصحة التوصل به إلى قوله (كاملة) كأنه لو قال: تلك كاملة. جوز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة، أو السبعة المفردة عن الثلاثة، فلا بد في هذا من ذكر العشرة، ثم اعلم أن قوله (كاملة) يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه: أحدها: أنها كاملة في البديل عن الهدى، قائمة مقامه. وثانيها: أنها كاملة في أن ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من يأتي بالهدى من القادرين عليه. وثالثها: أنها كاملة في أن حج المتمتع إذا أتى بهذا الصيام يكون كاملا، مثل حج من لم يأت بهذا التمتع

(النوع الثالث) أن الله تعالى إذا قال: أوجب عليكم الصيام عشرة أيام، لم يبعد أن يكون هناك دليل يقتضى خروج بعض هذه الأيام عن هذا اللفظ، فإن تخصيص العام كثير في الشرع والعرف، فلو قال: ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت، يقر احتمال أن يكون مخصوصا بحسب بعض الدلائل المختصة، فإذا قال بعده: تلك عشرة كاملة، فهذا يكون تنصيحا على أن هذا المخصص لم يوجد البتة، فتكون دلالة أقوى، واحتماله للتخصيص والنسخ أبعد

(النوع الرابع) أن مراتب الأعداد أربعة: آحاد، وعشرات، ومئين، وألوف، وما وراء ذلك فاما أن يكون مركبا أو مكسورا، وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير أمر يحتاج إلى التعريف، فصار تقدير الكلام: إنما أوجب هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب

(النوع الخامس) أن التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب، كقوله (ولكن تعمي القلوب التي في الصدور) وقال (ولا طائر يطير بجناحيه) والفائدة فيه أن الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة، ويعرف بالصفات الكثيرة، أبعاد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة، فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتملا على مصالح كثيرة، ولا يجوز الاخلال بها، أما ما عبر عنه بعبارة واحدة، فإنه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها، وإذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضوع دلالة على أن رعاية العدد في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز إهمالها البتة.



(النوع السادس) في بيان فائدة هذا الكلام أن هذا الخطاب مع العرب ، ولم يكونوا أهل حساب ، فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب ، وهذا كما روى أنه قال في الشهر : هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثا ، وأشار مرة أخرى وأمسك إبهامه في الثالثة منها بالإشارة الأولى على ثلاثين ، وبالثانية على تسعة وعشرين

(النوع السابع) أن هذا الكلام يزيل الإبهام المتولد من تصحيف الخط ، وذلك لأن سبعة وتسعة متشابهتان في الخط ، فإذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه

(النوع الثامن) أن قوله (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتن) يحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام ، على معنى أنه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة ، حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ، ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ، فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين ، فإذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الإشكال ، وبين أن الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة

(النوع التاسع) أن اللفظ وإن كان خبراً لكن المعنى أمر ، والتقدير : فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة ، لأن الحج المسأور به حج تام على ما قال (وأتوموا الحج والعمرة لله) وهذه الصيامات جبرانات للخلل الواقع في ذلك الحج ، فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابراً للخلل الواقع في ذلك الحج ، الذي يجب أن يكون تاماً كاملاً ، والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا في بيان كون الحج تاماً ، وإنما عدل عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر لأن التكليف بالشيء إذا كان متأكداً جداً فالظاهر دخول المكلف به في الوجود ، فلهذا السبب جاز أن يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن تأكيد الأمر به ، ومبالغة الشرع في إيجابه

(النوع العاشر) أنه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج ، فليس في هذا القدر بيان أنه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى ، فلما قال بعده (تلك عشرة كاملة) دل ذلك على أن هذه الطاعة في غاية الكمال ، وذلك لأن الصوم مضاف إلى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال تعالى «الصوم لي» والحج أيضا مضاف إلى الله تعالى بلام الاختصاص ، على ما قال (وأتوموا الحج والعمرة لله) وكما دل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى ، فالعقل دل أيضا على ذلك . أما في حق الصوم فلا أنه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها ، وهو مع ذلك شاق على النفس جدا ، فلا جرم لا يؤتى



به الا لمحض مرضاة الله تعالى ، والحج أيضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها ، وهو مع ذلك شاق جدا لأنه يوجب مفارقة الأهل والوطن ، ويوجب ابتعاد عن أكثر اللذات ، فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاته . ثم ان هذه الأيام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا ، وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ، ومعلوم أن ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة ، فلا جرم أوجب الله تعالى صيام هذه الأيام العشرة ، وشهد سبحانه على أنه عبادة في غاية الكمال والعلو ، فقال (تلك عشرة كاملة) فان التنكير في هذا الموضع يدل على تعظيم الحال ، فكأنه قال : عشرة وأية عشرة ، عشرة كاملة. فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتغال هذه الحكمة على هذه الفوائد النفيسة ، وسقط بهذا البيان طعن الملحدين في هذه الآية والحمد لله رب العالمين

أما قوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ذلك) اشارة إلى ما تقدم ، وأقرب الأمور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى وبدله ، وأبعد منهم ذكر تمتعهم ، فلهذا السبب اختلفوا ، فقال الشافعي رضي الله عنه . انه راجع إلى الأقرب ، وهو لزوم الهدى وبدله على المتمتع ، أي انما يكون إذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام ، فاما إذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بدله ، وذلك لأن عند الشافعي رضي الله عنه هذا الهدى انما لزم الآفاقي لأنه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من الميقات : فلما أحرم من الميقات عن العمرة ، ثم أحرم عن الحج لان الميقات ، فقد حصل هناك الخلل ، فجعل مجبورا بهذا الدم . والمسكى لا يجب عليه أن يحرم من الميقات . فاقدامه على التمتع لا يقع خلا في حجه . فلا جرم لا يجب عليه الهدى ولا بدله ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : ان قوله (ذلك) اشارة الى الأبعد ، وهو ذكر التمتع ، وعنده لا تمتع ولا قران لحاضري المسجد الحرام . ومن تمتع أو قرن كان عليه دم هو دم جنابة لا يأكل منه ، حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) عام يدخل فيه الحرمي

﴿الحجة الثانية﴾ قوله (ذلك) كناية فوجب عودها إلى المذكور الأقرب ، وهو وجوب الهدى ، وإذا خص إيجاب الهدى بالتمتع الذي يكون آفيا ، لزم القطع بأن غير الآفاقي قد يكون أيضاً متمتعاً

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله تعالى شرع القران والتمتع إبانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمهم



العمرة في أشهر الحج ، والنسخ يثبت في حق الناس كافة  
 (الحجة الرابعة) أن من كان من أهل الافراد كان من أهل المتعة قياساً على المدني ، إلا أن  
 المتمتع المكي لادم عليه لما ذكرناه ، حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن قوله (ذلك) كناية فوجب  
 عودها إلى كل ما تقدم ، لأنه ليس البعض أولى من البعض  
 وجوابه : لم لا يجوز أن يقال عودده إلى الأقرب أولى لأن القرب سبب للرجحان ، أليس أن  
 مذهبه أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة ، وإنما تميزت تلك الجملة عن سائر  
 الجمل بسبب القرب فكذا هنا

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام ، فقال مالك : هم أهل مكة وأهل  
 ذى طوى ، قال : فلو أن أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ، ثم أقاموا بمكة حتى حجوا  
 كانوا متمتعين ، وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم ما يجب على المتمتع ، قال : نعم  
 وليس هم مثل أهل مكة فقييل له : فأهل منى . فقال : لا أرى ذلك إلا لأهل مكة خاصة ، وقال  
 طاوس : حاضروا المسجد الحرام هم أهل الحرم ، وقال الشافعي رضي الله عنه : هم الذين يكونون  
 على أقل من مسافة القصر من مكة ، فإن كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين ، وقال  
 أبو حنيفة رضي الله عنه : حاضروا المسجد الحرام أهل المواقيت ، وهي ذو الحليفة ، والجحفة ،  
 وقرن ، وبلسم ، وذات عرق ، فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع ، أو من أهل  
 ما وراءها إلى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام ، هذا هو تفصيل مذاهب الناس ، ولفظ الآية  
 موافق لمذهب مالك رحمه الله ، لأن أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه ،  
 فلفظ الآية لا يدل إلا عليهم ، إلا أن الشافعي قال : كثيراً ما ذكر الله المسجد الحرام ، والمراد  
 منه الحرم ، قال تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام) ورسول الله صلى الله  
 عليه وسلم إنما أسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام ، وقال (ثم محلها إلى البيت العتيق)  
 والمراد الحرم . لأن الدماء لا تراق في البيت والمسجد ، إذا ثبت هذا فنقول : المراد من المسجد  
 الحرام هنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان : الأول : الحاضر ضد المسافر ، وكل من لم يكن  
 مسافراً كان حاضراً ، ولما كان حكم السفر إنما ثبت في مسافة القصر ، فكل من كان دون مسافة  
 القصر لم يكن مسافراً وكان حاضراً . الثاني : أن العرب تسمى أهل القرى : حاضرة  
 وحاضرين ، وأهل البر : بادية وبادين ، ومشهور كلام الناس : أهل البدو والحضر ، يراد  
 بهما : أهل الوبر والمدن

الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال  
في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى  
واتقون يا أولي الألباب «١٩٧»

(المسألة الثالثة) قال الفراء: اللام في قوله «لمن» بمعنى على . أي ذلك الفرض الذي هو  
الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة ، كقوله عليه الصلاة والسلام «واشترطى لهم  
الولاء» أي عليهم

(المسألة الرابعة) الله تعالى ذكر حضور الأهل ، والمراد حضور المحرم لا حضور الأهل ،  
لأن الغالب على الرجل أنه يسكن حيث أهله ساكنون

(المسألة الخامسة) المسجد الحرام إنما وصف بهذا الوصف لأن أصل الحرام والمحرم  
المنوع عن المكاسب والشئ المنهى عنه حرام لأنه منع من اتيانه ، والمسجد الحرام المنوع  
من أن يفعل فيه مامنع عن فعله ، قال الفراء : ويقال حرام وحرم ، مثل زمان وزمن  
أما قوله تعالى (واتقوا الله) قال ابن عباس : يريد فيما فرض عليكم ، واعلموا أن الله شديد  
العقاب لمن تهاون بحدوده ، قال أبو مسلم : العقاب والمعاقبة سيان ، وهو مجازاة المسمى على  
اسمائه وهو مشتق من العاقبة : كأنه يراد عاقبة فعل المسمى ، كقول القائل : لتدوقن  
عاقبة فعلك

قوله تعالى (الحج أشهر معلومات ، فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال  
في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب)  
فيه مسائل :

(المسألة الأولى) من المعلوم بالضرورة أن الحج ليس نفس الأشهر ، فلا بد هنا من  
تأويل ، وفيه وجوه : أحدها : التقدير : أشهر الحج أشهر معلومات ، فحذف المضاف وهو  
كقولهم : البرد شهران . أي وقت البرد شهران . والثاني : التقدير الحج حج أشهر معلومات ، أي  
لاحج إلا في هذه الأشهر ، ولا يجوز في غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من  
الأشهر ، فحذف المصدر المضاف إلى الأشهر : والثالث : يمكن تصحيح الآية من غير اضممار ، وهو



أنه جعل الأشهر نفس الحج لمساكن الحج فيها كقولهم : ليل قائم ، ونهار صائم  
 (المسألة الثانية) أجمع المفسرون على أن شوالا وذا القعدة من أشهر الحج ، واختلفوا في  
 ذى الحجة ، فقال عروة بن الزبير : انها بكليةها من أشهر الحج ، وهو قول مالك رحمه الله تعالى ،  
 وقال أبو حنيفة رحمه الله : العشر الأول من ذى الحجة من أشهر الحج ، وهو قول ابن عباس  
 وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن ، وقال الشافعي رضي الله عنه : التسعة الأولى من  
 ذى الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج ، حجة مالك رضي الله عنه من وجوه : الأول : أن الله تعالى  
 ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأقله ثلاثة

(الحجة الثانية) أن أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج ، وهو رمي الجمار والمرأة إذا  
 حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لا بد منه إلى انقضاء أيام بعد العشر ، ومذهب عروة جواز تأخير  
 طواف الزيارة إلى آخر الشهر

والجواب عن الأول من وجهين : أحدهما : أن لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد ، بدليل  
 قوله (فقد صغت قلوبكما) والثاني : أنه نزل بعض الشهر منزلة كله ، كما يقال : رأيتك سنة كذا إنما  
 رآه في ساعة منها

والجواب عن الثاني : أن رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلوق والطواف والنحر من  
 احرامه ، فكأنه ليس من أعمال الحج ، والحائض إذا طافت بعده فكأنه في حكم القضاء لا في  
 حكم الأداء ، وأما الذين قالوا ان عشرة أيام من أول ذى الحجة هي من أشهر الحج ، فقد تمسكوا  
 فيه بوجهين : الأول : أن من المفسرين من زعم أن يوم الحج الأكبر يوم النحر . والثاني : أن يوم  
 النحر وقت لركن من أركان الحج ، وهو طواف الزيارة ، وأما الشافعي رضي الله عنه فإنه احتج  
 على قوله بأن الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر ، والعبادة لا تكون فائته مع بقاء وقتها . فهذا  
 تقرير هذه المذاهب

بقي هنا إشكالان : الأول : أنه تعالى قال من قبل (يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس  
 والحج) فجعل كل الأهلة مواقيت للحج

والاشكال الثاني : أنه اشتهر عن أكابر الصحابة أنهم قالوا : من اتمام الحج أن يحرم المرء من  
 دويرة أهله ، ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج إلا قبل أشهر  
 الحج ، وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص  
 والجواب عن الأول : أن تلك الآية عامة ، وهذه الآية وهي قوله (الحج أشهر معلومات)



خاصة، والخاص مقدم على العام

وعن الثاني: أن النص لا يعارضه الأثر المروى عن الصحابة

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (معلومات) فيه وجوه: أحدها: أن الحج إنما يكون في السنة مرة واحدة في أشهر معلومات من شهورها، ليس كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مراراً، وأحلمهم في معرفة تلك الأشهر على ما كانوا عليه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وإنما جاء مقرر له: الثاني: أن المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام. الثالث: المراد بها أنها مؤقتة في أوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها، لا كما يفعله الذين نزل فيهم (إنما النسيء زيادة في الكفر)

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه: لا يجوز لأحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج، وبه قال أحمد وإسحاق، وقال مالك والثوري وأبو حنيفة رضي الله عنهم: يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله عنه (قوله الحج أشهر معلومات) وأشهر جمع تقليل على سبيل التنكير، فلا يتناول الكل، وإنما أكثره إلى عشرة وأدناه ثلاثة وعند التنكير ينصرف إلى الأدنى، فثبت أن المراد أن أشهر الحج ثلاثة. والمفسرون اتفقوا على أن تلك الثلاثة: شوال، وذو القعدة، وبعض من ذى الحجة وإذا ثبت هذا فنقول: وجب أن لا يجوز الإحرام بالحج قبل الوقت، ويدل عليه ثلاثة أوجه: الأول: أن الإحرام بالعبادة قبل وقت الأداء لا يصح قياساً على الصلاة. الثاني: أن الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت، لأنها أقيمت مقام ركعتين من الظهر، حكماً فلأن لا يصح الإحرام وهو شروع في العبادة أولى. الثالث: أن الإحرام لا يبق صحيحاً لأداء الحج إذا ذهب وقت الحج قبل الأداء فلأن لا ينعقد صحيحاً لأداء الحج قبل الوقت أولى، لأن البقاء أسهل من الابتداء، حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان: الأول: قوله تعالى (ويستلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج) فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج، وهي ليست بمواقيت للحج، فثبت إذن أنها مواقيت لصحة الإحرام، ويجوز أن يسمى الإحرام حجاً مجازاً، كما سمي الوقت حجاً في قوله (الحج أشهر معلومات) بل هذا أولى لأن الإحرام إلى الحج أقرب من الوقت

(والحجة الثانية) أن الإحرام التزام للحج، فجاز تقديمه على الوقت كالنذر

(والجواب عن الأول) أن الآية التي ذكرناها أخص من الآية التي تمسكتم بها

(والجواب عن الثاني) أن الفرق بين النذرين الإحرام أن الوقت معتبر للادامو الاتصال للنذر

بالأداء بدليل أن الأداء لا يتصور إلا بعقد مبتداً وأما الإحرام فإنه مع كونه التزاماً فهو أيضاً شروع في الأداء وعقد عليه، فلا جرم افتقر إلى الوقت



وقوله تعالى ﴿فمن فرض فيهن الحج﴾ فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى «فرض» في اللغة أزم وأوجب ، يقال: فرضت عليك كذا أى أوجبت وأصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع ، قال ابن الاعرابي: الفرض الحز في القدح وفي الوتد وفي غيره ، وفرضة القوس ، الحز الذي يقع فيه الوتر ، وفرضة الوتد الحز الذي فيه ، ومنه فرض الصلاة وغيرها ، لأنها لازمة للعبد ، كلزوم الحز للقدح ، ففرض ههنا بمعنى أوجب ، وقد جاء في القرآن: فرض بمعنى أبان ، وهو قوله (سورة أنزلناها وفرضناها) بالتخفيف ، وقوله (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) وهذا أيضا راجع الى معنى القطع ، لأن من قطع شيئا فقد أبانه من غيره والله تعالى إذا فرض شيئا أبانه عن غيره ، ففرض بمعنى أوجب ، وفرض بمعنى أبان ، كلاهما يرجع الى أصل واحد

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن في هذه الآية حذفاً ، والتقدير: فمن أزم نفسه فيهن الحج ، والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرماً إذ لاخلاف أنه لا يصير حاجا إلا بفعل يفعله ، فيخرج عن أن يكون حلالا ، ويحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية للرأس ، الى غير ذلك ولأجل تحريم هذه الأمور عليه سمي محرما ، لأنه فعل ما حرم به هذه الأشياء على نفسه ، ولهذا السبب أيضا سميت البقعة حرما لأنه يحرم ما يكون فيها مما لولاه كان لا يحرم فقوله تعالى ﴿فمن فرض فيهن الحج﴾ يدل على أنه لا بد للمحرم من فعل يفعله لأجله يصير حاجا ومحرما ، ثم اختلف الفقهاء في أن ذلك الفعل ما هو؟ قال الشافعي رضى الله عنه: أنه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة إلى التلبية ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه: لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية ، حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى ، قال القفال رحمه الله في تفسيره: يروى عن جماعة أن من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم ، وروى نافع عن ابن عمر أنه قال: إذا قلاد أو أشعر فقد أحرم ، وعن ابن عباس: إذا قلد الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم . حجة الشافعي رضى الله عنه وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى ﴿فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾ وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى ، فإنه لا اشعار بالنية في التلبية بكونه محرما ، لا بحقيقة ولا بمجاز ، فلم يبق إلا أن يكون فرض الحج عبارة عن النية ، وفرض الحج موجب لانعقاد الحج ، بدليل قوله تعالى (فلا رفث) فوجب أن تكون النية كافية في انعقاد الحج

﴿الحجة الثانية﴾ ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام «وإنما لكل امرئ ما نوى»



(الحجة الثالثة) القياس وهو أن ابتداء الحج كف عن المحظورات ، فيصح الشروع فيه بالنية ، كالصوم ، حجة أبي حنيفة رضى الله عنه وجهان : الأول : ماروى أبو منصور الماتريدى فى تفسيره عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : لا يحرم إلا أهل أولي . الثانى . أن الحج عبادة لها تحليل وتحريم ، فلا يشرع فيه إلا بنفس النية كالصلاة

وأما قوله تعالى (فلا رفت ولا فسوق ولا جدال فى الحج) فقيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فلا رفت ولا فسوق) بالرفع والتنوين (ولا جدال) بالنصب ، والباقون قرؤا الكل بالنصب

واعلم أن الكلام فى الفرق بين القراءتين فى المعنى يجب أن يكون مسبوqa بمقدمتين : الأولى : أن كل شئ له اسم ، لجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى ، وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى ، فقولك : رجل يفيد الماهية المخصوصة ، وحركات هذه اللفظة ، أعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة ، دال على أحوال تلك الماهية وهى المفعولية والفاعلية والمضافة ، وهذا هو الترتيب العقلى حتى يكون الأصل بازاء الأصل ، والصفة بازاء الصفة ، فعلى هذا الأسماء الدالة على الماهيات ينبغى أن يتلفظ بها ساكنة الأواخر ، فيقال : رحل جدار حجر ، وذلك لأن تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة فى ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات إلى تعريف شئ من أحواله وجب جعل اللفظ غالبا عن الحركات ، فإن أريد فى بعض الأوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب ، لأنه أخف الحركات وأقربها إلى السكون

(المقدمة الثانية) إذا قلت : لارجل بالنصب ، فقد نفيت الماهية ، وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعاً ، أما إذا قلت : لارجل بالرفع والتنوين ، فقد نفيت رجلاً منكراً مبهماً ، وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية إلا بدليل منفصل ، ثبت أن قولك : لارجل بالنصب أدل على عموم النفي من قولك : لارجل بالرفع والتنوين

إذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع إلى الفرق بين القراءتين ، فنقول : أما الذين قرؤوا (الثلاثة) بالنصب فلا اشكال ، وأما الذين قرؤوا الأولين بالرفع مع التنوين ، والثالث بالنصب فذلك يدل على أن الاهتمام بنفى الجدال أشد من الاهتمام بنفى الرفت والفسوق ، وذلك لأن الرفت عبارة عن قضاء الشهوة ، والجدال مشتمل على ذلك ، لأن المجادل يشتهى تمشية قوله ، والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله ، والمجادل لا ينقاد للحق ، وكثيراً ما يقدم على الإيذاء والايحاش المؤدى إلى العداوة



والبغضاء ، فلما كان الجدل مشتملا على جميع أنواع القبح ، لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي ، أما المفسرون فانهم قالوا : من قرأ الأولين بالرفع ، والثالث بالنصب فقد حمل الأولين على معنى النهي ، كأنه قيل : فلا يكون رفث ولا فسوق ، وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدل ، هذا ما قالوه الا أنه ليس يسان أنه لم خص الأولان بالنهي وخص الثالث بالنفي

(المسألة الثانية) أما الرفث فقد فسرناه في قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) والمراد : الجماع . وقال الحسن : المراد منه كل ما يتعلق بالجماع ، فالرفث باللسان ذكر الجامعة ، وما يتعلق بها والرفث باليد اللبس والغمز ، والرفث بالفرج الجماع ، وهؤلاء قالوا : التلغظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا ، واحتجوا بأن ابن عباس كان يحذو بعيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطير نك لميسا

فقال له أبو العالية أترفت وأنت محرم ؟ قال : انما الرفث ما قيل عند النساء ، وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش ، واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «اذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شائم فليقل إني صائم» ومعلوم أن الرفث هنا لا يحتمل الا قول الخنا والفحش ، وأما اللغة فهو أنه روى عن أبي عبيد أنه قال : الرفث الاخشاش في المنطق ، يقال أرفث الرجل ارفثا ، وقال أبو عبيدة : الرفث اللغو من الكلام . أما الفسوق فاعلم أن الفسوق والفسوق واحد ، وهما مصدران لفسق يفسق ، وقد ذكرنا فيما قبل أن الفسوق هو الخروج عن الطاعة ، واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا : لأن اللفظ صالح للكل ومتناول له ، والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحمك من غير دليل ، وهذا متأكد بقوله تعالى (فسق عن أمر ربه) وبقره (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وذهب بعضهم الى أن المراد منه بعض الأنواع ثم ذكروا وجوها : الأول : المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر . أما اقرآن فقوله تعالى (ولا تنازوا بالالقباب بنس الاسم الفسوق بعد الايمان) وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» والثاني : المراد منه الايذاء والاخشاش ، قال تعالى (لا يضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فانه فسوق بكم) والثالث : قال ابن زيد : هو الذبح للأصنام ، فانهم كانوا في حجهم يذبجون لأجل الحج ، ولأجل الأصنام ، وقال تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه فسق) وقوله (أو فسقا أهل غير الله به) والرابع : قال ابن عمر : انه العاصي في قتل الصيد وغيره



مما يمنع الاحرام منه . والخامس : أن الرفث هو الجماع ومقدماته مع الخلية ، والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا . والسادس : قال محمد بن جرير الطبري : الفسوق . هو العزم على الحج إذا لم يعزم على ترك محظوراته ، وأما الجدال فهو فعال من المجادلة ، وأصله من الجدل الذي من القتل ، يقال : زمام مجبول وجديل ، أى مفتول ، والجديل اسم الزمام لأنه لا يكون إلا مفتولا ، وسميت المخاصمة مجادلة لأن كل واحد من الخصمين يروم أن يفتل صاحبه عن رأيه ، وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدال . فالأول : قال الحسن : هو الجدال الذي يخاف منه الخروج إلى السباب ، والتكذيب والتجيبيل . الثانى : قال محمد بن كعب القرظى : ان قريشا كانوا إذا اجتمعوا بمنى ، قال بعضهم : حجنا أتم . وقال آخرون : بل حجنا أتم . فنهام الله تعالى عن ذلك . والثالث : قال مالك في الموطأ الجدال في الحج أن قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقرح ، وكان غيرهم يقفون بعرفات . وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء : نحن أصوب ، ويقول هؤلاء : نحن أصوب . قال الله تعالى ( لكل أمة جعلنا منسكهم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر ، وادع إلى ربك انك لعلى هدى مستقيم ، وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ) قال مالك هذا هو الجدال فيما يروى والله أعلم . الرابع : قال القاسم بن محمد : الجدال في الحج أن يقول بعضهم : الحج اليوم ، وآخرون يقولون : بل غداً ، وذلك أنهم أمروا أن يجعلوا حساب الشهور على رؤية الأهلة ، وآخرون كانوا يجعلونه على العدد ، فهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول : هذا اليوم يوم العيد ، وبعضهم يقول : بل غدا ، فأنه تعالى نهامهم عن ذلك ، فكأنه قيل لهم : قدينا لكم أن الأهلة مواقيت للناس والحج . فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة . الخامس : قال النفال رحمه الله تعالى : يدخل في هذا النهى ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج الى العمرة ، فشق عليهم ذلك ، وقالوا : نروح الى منى ومذا كبرنا تقطر منيا ؟ فقال عليه الصلاة والسلام « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة » وتركوا الجدال حينئذ . السادس : قال عبد الرحمن بن زيد . جدالهم في الحج بسبب اختلافهم في أيهم المصيب في الحج لوقت إبراهيم عليه الصلاة والسلام . السابع : أنهم كانوا مختلفين في السنين فقبل لهم : لا جدال في الحج ، فان الزمان استدار وعاد إلى ما كان عليه الحج في وقت إبراهيم عليه السلام ، وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع « ألا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض » فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب ، وذكر القاضى كلاما حسنا في هذا الموضوع فقال : قوله تعالى ( فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ) يحتمل أن يكون خبرا ، وأن يكون



نهما ، كقوله (لا ريب فيه) أى لا ترتابوا فيه ، وظاهر اللفظ للخبر ، فاذا حملناه على الخبر كان معناه أن الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد ، لأنه كالضد لها ، وهى مانعة من صحته . وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى ، إلا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ، ويحمل الفسوق على الزنا لأنه يفسد الحج ، ويحمل الجدل على الشك في الحج ووجوبه ، لأن ذلك يكون كفراً فلا يصح معه الحج ، وإنما حملنا هذه الألفاظ الثلاثة على هذه المعانى حتى يصح خبر الله بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج

فان قيل : أليس ان مع هذه الأشياء يصير الحج فاسداً ، ويجب على صاحبه المضى فيه ، وإذا كان الحج باقياً معها لم يصدق الخبر بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج

قلنا المراد من الآية حصول المصادمة بين هذه الأشياء وبين الحج التى أمر الله تعالى بها ابتداءً وتلك الحجّة الصحيحة لا تبقى مع هذه الأشياء ، بدليل أنه يجب قضاؤها ، والحجّة الفاسدة التى يجب عليه المضى فيها شىء آخر سوى تلك الحجّة التى أمر الله تعالى بها ابتداءً ، وأما الجدل الحاصل بسبب الشك في وجوب الحج . فظاهر أنه لا يبقى معه عمل الحج ، لأن ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام ، ثبت أنا إذا حملنا اللفظ على الخبر ، وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه ، أما اذا حملناه على النهى وهو فى الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ ، فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع وهى قدماته ، وقول الفحش ، وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه ، وبالجدال جميع أنواعه ، لأن اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الأقسام ، فيكون النهى عنها نهيًا عن جميع أقسامها ، وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالحث على الأخلاق الجميلة ، والتمسك بالأداب الحسنة ، والاحترار عما يحبط ثواب الطاعات

(المسألة الثالثة) الحكمة فى أن الله تعالى ذكر هذه الألفاظ الثلاثة لا أزيد ولا أنقص . وهو قوله (فلا رفت ولا فسوق ولا جدال فى الحج) هى أنه قد ثبت فى العلوم العقلية أن الانسان فيه قوى أربعة : قوة شهوانية بهيمية ، وقوة غضبية سبعية ، وقوة وهمية شيطانية ، وقوة عقلية ملكية . والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة ، أعنى الشهوانية ، والغضبية ، والوهمية ، فقوله (فلا رفت) إشارة إلى قهر القوة الشهوانية ، وقوله (ولا فسوق) إشارة إلى قهر القوة الغضبية التى توجب التمرد والغضب ، وقوله (ولا جدال) إشارة إلى قهر القوة الوهمية التى تحمل الانسان على الجدل فى ذات الله وصفاته ، وأفعاله ، وأحكامه ، وأسمائه ، وهى الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم ، والمخاصمة معهم فى كل شىء ، فلما كان منشأ الشر محصوراً فى هذه الأمور الثلاثة



لا جرم قال (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) أي فمن قصد معرفة الله ومحبته ، والاطلاع على نور جلاله ، والانخراط في سلك الخواص من عباده ، فلا يكون فيه هذه الأمور ، وهذه أسرار نفيسة هي المقصد الأقصى من هذه الآيات ، فلا ينبغي أن يكون العاقل غافلاً عنها ، ومن الله التوفيق في كل الأمور

(المسألة الرابعة) من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال، واحتج بوجوه: أحدها: أنه تعالى قال (ولا جدال في الحج) وهذا يقتضي نفى جميع أنواع الجدال. ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلاً إلى معرفة الله تعالى لما نهى عنه في الحج ، بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة إلى طاعة ، فكان أولى بالترغيب فيه . وثانيها : قوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون) عابهم بكونهم من أهل الجدال ، وذلك يدل على أن الجدال مذموم . وثالثها : قوله (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) نهى عن المنازعة

وأما جمهور المتكلمين فانهم قالوا : الجدال في الدين طاعة عظيمة ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) وبقوله تعالى حكاية عن الكفار أنهم قالوا لنوح عليه السلام (يانوح قد جادلنا فأكثر جدالنا) ومعلوم أنه ما كان ذلك الجدال إلا لتقرير أصول الدين

إذا ثبت هذا فنقول : لا بد من التوفيق بين هذه النصوص ، فنحمل الجدال المذموم على الجدال في تقرير الباطل ، وطلب المال والجاه ، والجدال الممدوح على الجدال في تقرير الحق ودعوة الخلق إلى سبيل الله ، والذب عن دين الله تعالى

أما قوله تعالى (وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى) فاعلم أن الله تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ما هو خير وطاعة ، فقال (وأتموا الحج والعمرة لله) وقال (فمن فرض فيهن الحج) ونهى عما هو شر ومعصية فقال (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) ثم عقب الكل بقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) وقد كان الأولى في الظاهر أن يقال : وما تفعلوا من شيء يعلمه الله . حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر ، إلا أنه تعالى خص الخير بأنه يعلمه الله لفوائده ولطائفه : أحدها : إذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته ، وإذا علمت منك الشر سترته وأخفيته ، لتعلم أنه إذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا ، فكيف في العقبى . وثانيها : أن من المفسرين من قال في تفسير قوله (ان الساعة آتية أكاد أخفيها) معناه : لو أمكنتني أن أخفيها عن نفسي لفعلت فكذا هذه الآية ، كأنه قيل للعبد : ما تفعله من خير علمته ، وأما الذي تفعله من الشر فلو أمكن أن



أخفيه عن نفسى لفعلت ذلك . وثالثها : أن السلطان العظيم إذا قال لعبده المطيع : كل ما تحمله من أنواع المشقة والخدمة فى حقى فأنا عالم به ومطلع عليه . كان هذا وعداً له بالثواب العظيم ، ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعداً بالعقاب الشديد ، ولما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ، ولم يذكر ما يدل على الوعد بالعقاب . ورابعها : أن جبريل عليه السلام لما قال : ما الاحسان ؟ فقال الرسول عليه الصلاة والسلام : الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك . فههنا بين للعبد أنه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات ، لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذى هو أعلى درجات العبادة ، فان الخادم متى علم أن مخدومه مطلع عليه ، ليس بغافل عن أحواله ، كان أحرص على العمل وأكثر التذاذ به ، وأقل نفرة عنه وخامسها : أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله . كان جده واجتهاده فى أداء الطاعات وفى الاحتراز عن المحظورات أشد مما إذا لم يكن كذلك ، فهذه الوجوه أتبع تعالى الأمر بالحج والنهى عن الرفث والفسوق والجدال بقوله ( وما تفعلوا من خير يعلمه الله )

أما قوله تعالى ﴿وتزودوا فان خير الزاد التقوى﴾ ففيه قولان : أحدهما : أن المراد بتزودوا من التقوى . والدليل عليه قوله بعد ذلك ( فان خير الزاد التقوى ) وتحقيق الكلام فيه أن الانسان له سفران : سفر فى الدنيا ، وسفر من الدنيا ، فالسفر فى الدنيا لا بد له من زاد ، وهو الطعام والشراب والمركب والمال ، والسفر من الدنيا لا بد فيه أيضاً من زاد ، وهو معرفة الله ومحبة والاعراض عما سواه ، وهذا الزاد خير من الزاد الأول لوجوه : الأول : أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم ، وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن . وثانيها : أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع ، وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم . وثالثها : أن زاد الدنيا يوصلك الى لذة مزوجة بالآلام والأسقام والبليات ، وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة ، آمنة من الانقطاع والزوال . ورابعها : أن زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهى كل ساعة فى الادبار والانقضاء ، وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة ، وهى كل ساعة فى الاقبال والقرب والوصول . وخامسها : أن زاد الدنيا يوصلك الى منصة الشهوة والنفس ، وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس ، فثبت بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى

إذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الآية . فكأنه تعالى قال : لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواى يا أولى الألباب . يعنى ان كنتم من أرباب الألباب الذين يعلمون حقائق الأمور ، وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع ، وقال

الأعشى في تقرير هذا المعنى

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولا قيت بعد الموت من قد تزودا  
ندمت على أن لا تكون كمثلته وأنت لم ترصد كما كان أرصدا

والقول الثاني: أن هذه الآية نزلت في أناس من أهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد، ويقولون: انا متوكلون، ثم كانوا يسألون الناس، وربما ظلموا الناس وغصبوهم، فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا، فقال: وتزودوا ما تبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال، وأنفسكم عن الظلم، وعن ابن زيد: أن قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزلت. وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال: كانوا إذا أحرموا ومعهم أزودة رموا بها، فنها عن ذلك بهذه الآية قال القاضي: وهذا بعيد لأن قوله (فان خير الزاد التقوى) راجع إلى قوله (وتزودوا) فكان تقديره: وتزودوا من التقوى، والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات، وترك المحظورات، قال: فان أردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان: أحدهما: أن القادر على أن يستصحب الزاد في السفر إذا لم يستصعبه عصى الله في ذلك، فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية. والثاني: أن يكون في الكلام حذف، ويكون المراد: وتزودوا لعاجل سفركم وللأجل فان خير الزاد التقوى

أما قوله تعالى ﴿واتقون﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ ان قوله (واتقون) فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله، وهو كقول الشاعر

أنا أبو النجم وشعري شعري

﴿المسألة الثانية﴾ أثبت أبو عمرو الياء في قوله (واتقون) على الأصل، وحذفها الآخرون

للتخفيف ودلالة الكسر عليه

أما قوله تعالى ﴿يا أولى الألباب﴾ فاعلم أن لباب الشيء ولبه هو الخالص منه، ثم اختلفوا بعد ذلك، فقال بعضهم: انه اسم للعقل لأنه أشرف ما في الانسان، والذي تميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة، واستعد به للتمييز بين خير الخيرين، وشر الشرين، وقال آخرون: أنه في الأصل اسم للقلب الذي هو محل العقل، والقلب قد يجعل كناية عن العقل، قال تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فكذا هنا جعل اللب كناية عن العقل، فقوله (يا أولى الألباب) معناه: يا أولى العقول. وإطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور، فإنه يقال لمن له غيرة وحمية: فلان له نفس. ولمن ليس له حمية: فلان لا نفس له



لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ  
فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ  
الضَّالِّينَ «١٩٨»

فكذا هنا

فان قيل : إذا كان لا يصح إلا خطاب العقلاء فما الفائدة في قوله (يا أولى الألباب)  
قلنا : معناه : انكم لما كنتم من أولى الألباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الأشياء والعمل بها  
فكان وجوبها عليكم أثبت ، واعراضكم عنها أقبح ، ولهذا قال الشاعر :

ولم أر في عيوب الناس شيئا كنعص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) يعنى الأنعام معذورة بسبب العجز ، أما هؤلاء  
القادرون فكان اعراضهم أحش ، فلا جرم كانوا أضل

قوله تعالى ( ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله  
عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين ) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية حذف ، والتقدير : ليس عليكم جناح في أن تبتغوا فضلا والله أعلم  
(المسألة الثانية) اعلم أن الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه : أحدها :

أنه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية ، والتجارة كثيرة الافضاء إلى المنازعة بسبب  
المنازعة في قلة القيمة وكثرتها ، فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج . وثانيها : أن التجارة  
كانت محرمة وقت الحج في دين أهل الجاهلية ، فظاهر ذلك شيء مستحسن لأن المشتغل بالحج  
مشتغل بخدمة الله تعالى ، فوجب أن لا يتلطح هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية : وثالثها : أن  
المسلمين لما علموا أنه صار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج ، كاللبس والطيب  
والاصطياد والمباشرة مع الأهل ، غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع  
مساس الحاجة اليه فبأن يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى . ورابعها : عند  
الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات ، فوجب أن يكون الأمر  
كذلك في الحج ، فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال



بالحج ، فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا أن التجارة جائزة غير محرمة ، فإذا عرفت هذا فنقول :  
المفسرون ذكروا في تفسير قوله ( أن تبتغوا فضلا من ربكم ) وجهين : الأول : أن المراد هو  
التجارة ، ونظيره قوله تعالى ( وآخرون يضر بون في الأرض يبتغون من فضل الله ) وقوله ( جعل  
لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ) ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان  
الأول : ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير أنهما قرآ ( أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم  
الحج ) والثاني : الروايات المذكورة في سبب النزول

( فالرواية الأولى ) قال ابن عباس : كان ناس من العرب يحترزون من التجارة في أيام الحج  
وإذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالسكينة ، وكانوا يسمون التاجر في الحج : الداج  
ويقولون : هؤلاء الداج ، وليسوا بالحاج ، ومعنى الداج : المكتسب الملتقط ، وهو مشتق من  
الدجاجة ، وبالغوا في الاحتراز عن الأعمال ، إلى أن امتنعوا عن اغائة الملهوف . واغائة الضعيف  
واطعام الجائع ، فأزال الله تعالى هذا الوهم ، وبين أنه لا جناح في التجارة ، ثم أنه لما كان ما قبل  
هذه الآية في أحكام الحج ، وما بعدها أيضاً في الحج ، وهو قوله ( فإذا أفضتم من عرفات ) دل  
ذلك على أن هذا الحكم واقع في زمان الحج ، فلهذا السبب استغنى عن ذكره

( والرواية الثانية ) ما روى عن ابن عمر أن رجلاً قال له . انا قوم نكرى وان قوما يزعمون  
أنه لا حج لنا ، فقال : سألت رجلاً رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم يرد عليه حتى نزل  
قوله ( ليس عليكم جناح ) فدعاه وقال : أتم حجاً وبالجمله فهذه الآية نزلت رداً على من يقول :  
لا حج للتجار والأجراء والجمالين

( والرواية الثالثة ) أن عكاظ ومجنة وذا المجاز ، كانوا يتجرون في أيام الموسم فيها ، وكانت  
معايشهم منها . فلما جاء الاسلام كرهوا أن يتجروا في الحج بغير إذن ، فسألوا رسول الله صلى  
الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية

( والرواية الرابعة ) قال مجاهد : انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى ، فنزلت  
هذه الآية

إذا ثبت صحة هذا القول فنقول : أكثر الداهيين الى هذا القول حملوا الآية على التجارة في  
أيام الحج ، وأما أبو مسلم فإنه حمل الآية على ما بعد الحج ، قال : والتقدير : فاتقون في كل أفعال  
الحج ، ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ، ونظيره قوله تعالى ( فإذا قضيت  
الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله )



واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه: أحدها: الفاء في قوله (فاذا أفضتم من عرفات) يدل على أن هذه الأفاضة حصلت بعد انتفاء الفضل، وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج. وثانيها: أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة في زمن الحج، فأما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على الصلاة، لجوابه: أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح في أثنائها التشاغل بغيرها، وأما أعمال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض، ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الأول حيث لم يكن حاجباً لا يقال: بل حكم الحج باق في كل تلك الأوقات، بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية، لانا نقول: هذا قياس في مقابلة النص فيكون ساقطاً

(القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى (أن تبغوا فضلاً من ربكم) هو أن يتبغى الإنسان حال كونه حاجباً أعمالاً أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته، مثل إعانة الضعيف، وإغاثة الملهوف، وإطعام الجائع، وهذا القول منسوب إلى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام. واعترض القاضي عليه بأن هذا واجب أو مندوب، ولا يقال في مثله: لا جناح عليكم فيه، وإنما يذكر هذا اللفظ في المباحات

والجواب: لا نسلم أن هذا اللفظ لا يذكر إلا في المباحات، والدليل عليه قوله تعالى (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) والقصر بالاتفاق من المندوبات، وأيضاً فأهل الجاهلية كانوا يعتقدون أن ضم سائر الطاعات إلى الحج يوقع خللاً في الحج ونقصاً فيه، فبين الله تعالى أن الأمر ليس كذلك بقوله (لا جناح عليكم)

(المسألة الثالثة) اتفقوا على أن التجارة إذا وقعت نقصاناً في الطاعة لم تكن مباحة، أما إن لم توقع نقصاناً البتة فيها فهي من المباحات التي الأولى تركها، لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) والاختصاص أن لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة، وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى «أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه غيري تركته وشركه» والحاصل أن الإذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص

وقوله تعالى (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فيه مسائل:

(المسألة الأولى) «الأفاضة» الاندفاع في السير بكثرة، ومنه يقال: أفاض البعير بجرته، إذا وقع بها، فألقاها منبته، وكذلك أفاض الأقداح في الميسر، معناه جمعها ثم ألقاها متفرقة، وأفاضة



الماء من هذا لأنه إذا صب تفرق و«الافاضة» في الحديث إنما هي الاندفاع فيه باكثر وتصرف في وجوهه ، وعليه قوله تعالى (إذ تفيضون فيه) ومنه يقال للناس : فوض ، وأيضا جمعهم فوضى ويقال : أفاضت العين دمعها فأصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق ، فقوله تعالى (أفضتُم) أى دفعتم بكثرة ، وأصله : أفضتُم أنفسكم . فترك ذكر المفعول ، كما ترك في قولهم : دفعوا من موضع كذا وصبوا . وفي حديث أبي بكر رضى الله عنه : ونزل في وادى قيروان وهو يخذش بعيره بمحجنه (المسألة الثانية) «عرفات» جمع عرفة ، سميت بها بقعة واحدة ، كقولهم : ثوب أخلاق ، وبرمة أعشار ، وأرض سباب . وانتقدير : كأن كل قطعة من تلك الأرض عرفة فسمى مجموع تلك القطع بعرفات . فان قيل : هلا منعت من الصرف وفيها السببان : التعريف والتأنيث قلنا : هذه اللفظة في الأصل اسم لقطع كثيرة من الأرض ، كل واحدة منها مسماة بعرفة ، وعلى هذا التقدير لم يكن علما ، ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع ، فتركوها بعد ذلك على أصلها في عدم الصرف

(المسألة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذى الحجة يسمى يوم التروية ، واليوم التاسع منه يسمى يوم عرفة ، وذلك الموضع المخصوص سمي بعرفات ، وذكروا في تعليل هذه الأسماء وجوها أما يوم التروية ففيه قولان : أحدهما : من روى يروى تروية ، إذا تفكر وأعمل فكره ورويته ، والثاني : من رواه من الماء يرويه إذا سقاه من عطش . أما الأول : ففيه ثلاثة أقوال : أحدها : أن آدم عليه السلام أمر ببناء البيت ، فلما بناه تفكر فقال : رب ان لكل عامل أجرا فما أجرى على هذا العمل ؟ قال : إذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك ، قال : يا رب زدنى قال : أغفر لأولادك إذا طافوا به ، قال : زدنى . قال : أغفر لكل من استغفره الطائفون من مرحدى أولادك . قال : حسبي يا رب حسبي . وثانيها : أن إبراهيم عليه السلام رأى في منامه ليلة التروية : كأنه يذبح ابنه ، فأصبح مفكرا : هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان ؟ فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به أصبح فقال : عرفت يا رب أنه من عندك . وثالثها : أن أهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون في الأدعية التي يريدون أن يذكروها في غدوم بعرفات

(وأما القول الثاني) وهو اشتقاقه من تروية الماء ، ففيه ثلاثة أقوال : أحدها : أن أهل مكة كانوا يخفون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الآفاق ، وكان الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ، ويتسعون في الماء ، ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء في طريقهم . والثاني : أنهم يتزودون الماء الى عرفة . والثالث : أن المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله فشرّبوا



منها حتى رووا ، وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى (والشفع والوتر) عن ابن عباس بأن الشفع التروية وعرفة ، والوتر يوم النحر ، وعن عبادة أنه عليه الصلاة والسلام قال «صيام عشر الأضحى كل يوم منها كالشهر ، ولمن يصوم يوم التروية سنة ، ولمن يصوم يوم عرفة سنتان» وروى أنس أنه عليه الصلاة والسلام قال «من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه ، ومن صام يوم عرفة أعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام»

وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء ، خمسة منها مخصصة به ، وخمسة مشتركة بينه وبين غيره . أما الخمسة الأولى : فأحدها : عرفة ، وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال : أحدها : أنه مشتق من المعرفة ، وفيه ثمانية أقوال : الأول : قول ابن عباس : ان آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما صاحبه فسمى اليوم عرفة ، والموضع عرفات ، وذلك أنهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسرنديب ، وحواء بجدة ، وابليس بنيسان ، والحية بأصفهان ، فلما أمر الله تعالى آدم بالحج لقي حواء بعرفات فتعارفا . وثانيها : أن آدم علمه جبريل مناسك الحج ، فلما وقف بعرفات قال له : أعرفت ؟ قال نعم . فسمى عرفات . وثالثها : قول علي وابن عباس وعطاء والسدي : سمى الموضع عرفات لأن إبراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة . ورابعها : أن جبريل كان علم إبراهيم عليه السلام المناسك ، وأوصله إلى عرفات ، وقال له : أعرفت كيف تطوف وفي أي موضع تقف ؟ قال : نعم . وخامسها : أن إبراهيم عليه السلام وضع ابنه إسماعيل وأمه هاجر بمكة ، ورجع إلى الشام ، ولم يلتقيا سنين ، ثم التقيا يوم عرفة بعرفات . وسادسها : ما ذكرناه من أمر منام إبراهيم عليه السلام . وسابعها : أن الحاج يتعارفون فيه بعرفات إذا وقفوا . وثامنها : أنه تعالى يتعرف فيه إلى الحاج بالمغفرة والرحمة

{ القول الثاني } في اشتقاق عرفة أنه من الاعتراف ، لأن الحاج إذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالرؤية والجلال والصمدية والاستغناء ، ولأنفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ، ويقال : ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا : ربنا ظلمنا أنفسنا . فقال الله سبحانه وتعالى : الآن عرفتما أنفسكما

{ والقول الثالث } أنه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى : (يدخلهم الجنة عرفها لهم) أي طيبها لهم ، ومعنى ذلك أن المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ، ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة ، قال عليه الصلاة والسلام «خلاف فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك»



(الاسم الثاني) يوم اياس الكفار من دين الاسلام . الثالث : يوم اكال الدين . الرابع : يوم إتمام النعمة . الخامس : يوم الرضوان ، وقد جمع الله تعالى هذه الأشياء في أربع آيات . في قوله (اليوم ينس الذين كفروا من دينكم) الآية ، قال عمر وابن عباس : نزلت هذه الآية عشية عرفة ، وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة في موقف إبراهيم عليه السلام . وذلك في حجة الوداع ، وقد اضمحل الكفر ، وهدم بنيان الجاهلية ، فقال عليه الصلاة والسلام : لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية لقرت أعينهم . فقال يهودى لعمر : لو أن هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيداً فقال عمر : أما نحن فجعلناه عيدين ، كان يوم عرفة ويوم الجمعة . فأما معنى : إياس المشركين ، فهو أنهم ينسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى دينهم ، فأما معنى إكمال الدين فهو أنه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشئ . من الشرائع . وأما إتمام النعمة فأعظم النعم نعمة الدين ، لأن بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار ، وقد تمت في ذلك اليوم ، وكذلك قال في آية الوضوء (وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) ولما جاء البشير وقدم على يعقوب ، قال : على أى دين تركت يوسف ؟ قال : على دين الاسلام ، قال : الآن تمت النعمة . وأما معنى الرضوان فهو أنه تعالى رضى بدينهم الذى تمسكوا به وهو الاسلام . فهى بشارة بشرهم بها في ذلك اليوم ، فلا يوم أكمل من اليوم الذى بشرهم فيه باكمال الدين ، وقيل : هذا اليوم يوم صلة الواصلين (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) ويوم قطيعة القاطعين (أن الله برىء من المشركين ورسوله) ويوم إقالة عثر النادمين وقبول توبة التائبين (ربنا ظلمنا أنفسنا) فكما تاب برحمته على آدم فيه ، فكذلك يتوب على أولاده (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده) وهو أيضاً يوم وفد الوافدين (وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالاً) وفى الخبر «الحاج وفد الله ، والحاج زوار الله ، وحق على المزور الكريم أن يكرم زائر»

وأما الأسماء الخمسة الأخرى ليوم عرفة : فأحدها : يوم الحج الأكبر . قال الله تعالى (وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الأكبر) وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر ، واختلف الصدر الأول من الصحابة والتابعين فيه ، فمنهم من قال : انه عرفة ، وسمى بذلك لأنه يحصل فيه الوقوف بعرفات ، والحج عرفة إذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم ، فلهذا السبب سمي بالحج الأكبر ، قال الحسن : سمي به لأنه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ، ونودى فيه أن لا يحج بعده مشرك ، وقال ابن سيرين : إنما سمي به لأنه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى ، وحج المسلمون ولم يجتمع قبله ولا بعده . ومنهم من قال : انه يوم النحر لأنه يقع فيه أكثر



مناسك الحج فأما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجزى في الليل وروى القولان جميعاً عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم . وثانيها : الشفع . وثالثها : الوتر . ورابعها : الشاهد . وخامسها : المشهود في قوله (وشاهد ومشهود) وهذه الاسماء فسرناها في هذه الآية

واعلم أنه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل . منها أنه تعالى خص صومه بكثرة الثواب ، قال عليه الصلاة والسلام «صوم يوم التروية كفارة سنة ، وصوم يوم عرفة كفارة سنتين» وعن أنس كان يقال في أيام العشر : كل يوم بألف ، ويوم عرفة بعشرة آلاف ، بل يستحب للحاج الواقف بعرفات أن يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس

(المسألة الرابعة) اعلم أنه لا بد وأن نشير إشارة حقيقية إلى ترتيب أعمال الحج ، حتى يسهل الوقوف على معنى الآية ، فمن دخل مكة محرماً في ذى الحجة أو قبله ، فإن كان مفرداً أو قارناً طاف طواف القدوم ، وأقام على إحرامه حتى يخرج إلى عرفات ، وإن كان متمتعاً طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته ، وأقام إلى وقت خروجه إلى عرفات ، وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من أراد الحج من أهل مكة ، والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة ، بعد ما يصلى الظهر خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غداً بعد ما يصلون الصبح إلى منى ، ويعلمهم تلك الأعمال ، ثم إن القوم يذهبون يوم التروية إلى منى بحيث يوافقون الظهر بها ، ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ، ثم إذا طلعت الشمس على نبيير يتوجهون إلى عرفات ، فاذا دنوا منها فالسنة أن لا يدخلوها ، بل يضرب فيه الامام بتمرة وهي قريبة من عرفة ، فينزلون هناك حتى تزول الشمس ، فيخطب الامام خطبتين يبين لهما مناسك الحج ، ويحرضهم على إكثار الدعاء والتهليل بالموقف ، ثم إذا فرغ من الخطبة الأولى جلس ، ثم قام وافتتح الخطبة الثانية ، والمؤذنون يأخذون في الأذان معه ، ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الأذان ، ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ، ثم يقيمون في الحال ويصلي بهم العصر ، وهذا الجمع متفق عليه ، ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون إلى عرفات فيقفون عند الصخرات ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك ، وإذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعون إلى غروب الشمس

واعلم أن الوقوف ركن لا يدرك الحج إلا به فمن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر ، وذلك نصف يوم وليلة كاملة ، وإذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل أو



نهار فقد كفى ، وقال أحمد : وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة ، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر ، فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات ، وأخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة .

وفي تسمية المزدلفة أقوال : أحدها : أنهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب . والثاني : أن الناس يجتمعون فيها ، والاجتماع الازدلاف . والثالث : أنهم يزدلفون إلى الله تعالى ، أى يتقربون بالوقوف ، ويقال للمزدلفة : جمع لأنه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب ، وهذا قول قتادة ، وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء ، وازدلف اليها أى دنا منها ، ثم إذا أتى الامام المزدلفة : جمع المغرب والعشاء باقمتين ، ثم يبيتون بها ، فان لم يبت بها فعليه دم شاة ، فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغلس ، والتغليس بالفجر ههنا أشد استحبابا منه في غيرها ، وهو متفق عليه ، فاذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمل ، يأخذ كل انسان منها سبعين حصاة ، ثم يذهبون إلى المشعر الحرام ، وهو جبل يقال له قزح ، وهو المراد من قوله تعالى (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلي منى ، فيرقى فوفا ان أمكنه ، أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ، ويحمد الله تعالى ويهلله ويكبره ، ولا يزال كذلك حتى يسفر جداً ، ثم يدفع قبل طلوع الشمس ، ويكنى المرور كما في عرفة ، ثم يذهبون منه إلى وادى محسر ، فاذا بلغوا بطن محسر فيستخت لمن كان راكباً أن يحرك دابته ، ومن كان ماشياً أن يسعى سعياً شديداً قدر رمية حجر ، فاذا أتوا منى رموا جمره العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات ، ويقطع التلبية إذا ابتداء الرمي ، فاذا رمى جمره العقبة ذبح الهدى إن كان معه هدى ، وذلك سنة لو تركه لاشئ عليه ، لأنه ربما لا يكون معه هدى ، ثم بعد ما ذبح الهدى يحلق رأسه أو يقصر ، والتقصير أن يقطع أطراف شعوره ، ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ، ويصلى ركعتي الطواف ، ويسعى بين الصفا والمروة ، ثم بعد ذلك يعودون إلى منى في بقية يوم النحر ، وعليهم البيوتة بمنى لىالى التشريق لأجل الرمي ، واتفقوا على أنه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل ، والمراد من التحلل . حل اللبس والتقليم والجماع ، فهذا هو الكلام في أعمال الحج والله أعلم

(المسألة الخامسة) اعلم أن أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة إبراهيم عليه السلام ، وذلك أن قريشاً وقوما آخرين سمو أنفسهم بالحس ، وهم أهل الشدة في دينهم ، والخماسة الشدة ، يقال : رجل أحس ، وقوم حس ، ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون في عرفات ، ويقولون



لا تخرج من الحرم ولا تتركه في وقت الطاعة ، وكان غيرهم يقفون بعرفة ، والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس ، والذين يقفون بمزدلفة يفيضون إذا طلعت الشمس ، ويقولون : أشرق ثبير كما نغير . ومعناه : أشرق يائير بالشمس كما تندفع من مزدلفة فيدخلون في غور من الأرض ، وهو المنخفض منها ، وذلك أنهم جاوزوا المزدلفة وصاروا في غور من الأرض ، فأمر الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم في الدفتين ، وأمره بأن يفيض من عرفة بعد غروب الشمس ، وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس ، والآية لادلالة فيها على ذلك ، بل السنة دلت على هذه الأحكام

(المسألة السادسة) الصحيح أن الآية تدل على أن الحصول بعرفة واجب في الحج ، وذلك أن الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الإفاضة من عرفات ، والإفاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات ، وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدورا للكلف فهو واجب ، ثبت أن الآية دالة على أن الحصول في عرفات واجب في الحج ، فإذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج المأمور به ، فوجب أن لا يخرج عن العهدة ، وهذا يقتضى أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى ما في الباب أن الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات ، إلا أن الأصل ما ذكرناه ، وإنما يعدل عنه بدليل منفصل ، وذهب كثير من العلماء إلى أن الآية لادلالة فيها على أن الوقوف شرط ، ونقل عن الحسن أن الوقوف بعرفة واجب ، إلا أنه إن فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه ، وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على أن الحج لا يحصل إلا بالوقوف بعرفة

(المسألة السابعة) قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) يدل على أن الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكتفى فيه المرور به كما في عرفة ، فاما الوقوف هناك فسنون ، وروى عن علقمة والنخعي أنهما قالا : الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة ، وحجتهم قوله تعالى (فاذا أفضتُم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) وذلك لأن الوقوف بعرفة لا يذكر له صريحا في الكتاب ، وإنما وجب بإشارة الآية أو بالسنة ، والمشعر الحرام فيه أمر جزم ، وقال جمهور الفقهاء : انه ليس بركن . واحتجوا بقوله عليه السلام «الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه» وبقوله «من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ، ومن فاته عرفة فقد فات الحج» قالوا : وفي الآية اشارة إلى ما قلنا لأن الله تعالى قال (فاذا أفضتُم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر بالذكر لا بالوقوف ، فعلم أن الوقوف عند المشعر الحرام تبع للذكر ،

وليس بأصل ، وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لأنه قال (فاذا أفضتم من عرفات) ولم يقل من الذكر بعرفات .

(المسألة الثامنة) (المشعر) المعلم وأصله من قولك : شعرت بالشيء إذا علمته ، وليت شعري ما فعل فلان ، أى ليت على بلغه وأحاط به ، وشعار الشيء أعلامه ، فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام ، لأنه معلم من معالم الحج ، ثم اختلفوا فقال قائلون : المشعر الحرام هو المزدلفة ، وسماها الله تعالى بذلك لأن الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده ، هكذا قاله الواحدى فى البسيط قال صاحب الكشف : الأصح أنه قرح ، وهو آخر حد المزدلفة والأول أقرب لأن الفاء فى قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) تدل على أن الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الأفاضة من عرفات ، وما ذلك إلا بالبيتوتة بالمزدلفة

(المسألة التاسعة) اختلفوا فى الذكر المأمور به عند المشعر الحرام ، فقال بعضهم : المراد منه الجمع بين صلاتى المغرب والعشاء هناك ، والصلاة تسمى ذكر أقال الله تعالى (وأقم الصلاة لذكري) والدليل عليه أن قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر وهو للوجوب ، ولا ذكر هناك يجب إلا هذا ، وأما الجمهور فقالوا : المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل ، وعن ابن عباس أنه نظر إلى الناس فى هذه الليلة ، وقال : كان الناس إذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون

أما قوله تعالى (واذكروه كما هداكم) ففيه سؤالات

(السؤال الأول) لما قال (اذكروا الله عند المشعر الحرام) فلم قال مرة أخرى (واذكروه) وما الفائدة فى هذا التكرير ؟

والجواب من وجوه : أحدها : أن مذهبنا أن أسماء الله تعالى توقيفية لاقياسية ، فقوله أولا (اذكروا الله) أمر بالذكر ، وقوله ثانيا (واذكروه كما هداكم) أمر لنا بأن نذكره سبحانه بالأسماء والصفات التى بينها لنا وأمرنا أن نذكره بها ، لا بالأسماء التى نذكرها بحسب الرأى والقياس : وثانيها : أنه تعالى أمر بالذكر أولا ، ثم قال ثانيا (واذكروه كما هداكم) أى وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام ، فكانه تعالى قال : إنما أمرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ، ونظيره ما أمرهم به من التكبير إذا أكملوا شهر رمضان ، فقال (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم) وقال فى الاضاحى (كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم) وثالثها : أن قوله أولا (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر بالذكر باللسان ، وقوله ثانيا (واذكروه كما هداكم) أمر بالذكر بالقلب ، وتقريره أن الذكر فى كلام العرب ضربان



أحدهما: ذكر هو ضد النسيان. والثاني: الذكر بالقول، فما هو خلاف النسيان قوله (وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره) وأما الذكر الذي هو القول فهو كقوله (فاذكروا الله كذا كذا) آياتكم أو أشد ذكرا، واذكروا الله في أيام معدودات) ثبت أن الذكر وارد بالمعنيين. فالأول: محمول على الذكر باللسان. والثاني: على الذكر بالقلب، فإن بهما يحصل تمام العبودية. ورابعها: قال ابن النجار: معنى قوله (واذكروه كما هداكم) يعني اذكروه بتوجيه كما ذكركم بهدايته. وخامسها: يحتمل أن يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر، كأنه قيل لهم: اذكروا الله واذكروه أي اذكروه ذكراً بعد ذكر. كما هداكم هداية بعد هداية، ويرجع حاصله إلى قوله (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً) وسادسها: أنه تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام، وذلك إشارة إلى القيام بوظائف الشريعة، ثم قال بعده (واذكروه كما هداكم) والمعنى أن توقيف الذكر على المشعر الحرام فيه إقامة لوظائف الشريعة، فإذا عرفت هذا قربت إلى مراتب الحقيقة، وهو أن ينقطع قلبك عن المشعر الحرام، بل عن من سواه فيصير مستغرقاً في نور جلاله وصمديته، ويذكره لأنه هو الذي يستحق لهذا الذكر، ولأن هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة إليه بكونك في هذه الحالة تكون في مقام العروج ذكراً له، ومشغلاً بالتناء عليه، وإنما بدأ بالأول وثني بالثاني، لأن العبد في هذه الحالة يكون في مقام العروج، فيصعد من الأدنى إلى الأعلى، وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال، ولا يعبر عنه الخيال، ومن أراد أن يصل إليه، فليكن من الواصلين إلى العين، دون السامعين للأثر. وسابعها: أن يكون المراد بالأول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى، والمراد بالذكر الثاني: الاشتغال بشكر نعمائه، والشكر مشتمل أيضاً على الذكر، فصح أن يسمى الشكر ذكراً، والدليل على أن الذكر الثاني هو الشكر أنه علقه بالهداية، فقال (كما هداكم) والذكر المرتب على النعمة ليس إلا الشكر: وثامنها أنه تعالى لما قال (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) جاز أن يظن أن الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة، يعني الحج فأزال الله تعالى هذه الشبهة فقال (واذكروه كما هداكم) يعني اذكروه على كل حال، وفي كل مكان، لأن هذا الذكر إنما وجب شكراً على هدايته، فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة، فكذلك الشكر يجب أن يكون مستمراً غير منقطع. وتاسعها: أن قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك، ثم قوله (واذكروه كما هداكم) المراد منه التهليل والتسبيح

(السؤال الثاني) ما المراد من الهداية في قوله (كما هداكم)؟



ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

رَحِيمٌ «١٩٩»

الجواب: منهم من قال: إنها خاصة. والمراد منه كما هداكم بأن ردكم في مناسك حجكم إلى سنة إبراهيم عليه السلام، ومنهم من قال لابل هي عامة متناولة لكل أنواع الهدايه في معرفة الله تعالى، ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وشرائعه

(السؤال الثالث) الضمير في قوله (من قبله) إلى ماذا يعود؟

الجواب: يحتمل أن يكون راجعا إلى «الهدى» والتقدير: وان كنتم من قبل أن هداكم من الضالين. وقال بعضهم: انه راجع إلى القرآن، والتقدير: واذكروه كما هداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه، وان كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم من الضالين

أما قوله تعالى (وان كنتم من قبله لمن الضالين) فقال القفال رحمة الله عليه: فيه وجهان أحدهما: وما كنتم من قبله إلا الضالين. والثاني: قد كنتم من قبله من الضالين، وهو كقوله (ان كل نفس لما عليها حافظ) وقوله (وان نظنك لمن الكاذبين)

قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم)

فيه قولان: الأول: المراد به الافاضة من عرفات، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا، فالأكثر منهم ذهبوا إلى أن هذه الآية أمر لقريش وحلفائهم الخمس، وذلك أنهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه: أحدها: أن الحرم أشرف من غيره، فوجب أن يكون الوقوف به أولى وثانيها: أنهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون: نحن أهل الله فلا نحل حرم الله. وثالثها: أنهم كانوا لوسلوا أن الموقف هو عرفات لا الحرم، لكان ذلك يوم نقصاً في الحرم، ثم ذلك النقص كان يعود اليهم، ولهذا الأمر كان الخمس لا يقفون الا في المزدلفة، فأنزل الله تعالى هذه الآية أمر لهم بأن يقفوا في عرفات، وأن يفيضوا منها كما فعله سائر الناس، وروى أن النبي عليه الصلاة والسلام لما جعل أبا بكر أميراً في الحج، أمره باخراج الناس الى عرفات، فلما ذهب مر على الخمس وتركهم فقالوا له: إلى أين وهذا مقام آبائك وقومك فلا تذهب. فلم يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بها، وأمر سائر الناس بالوقوف بها، وعلى هذا التأويل فقوله (من حيث أفاض الناس) يعني لتكن افاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات، ومن القائلين بأن



المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله (ثم أفيضوا) أمر عام لكل الناس ، وقوله (من حيث أفاض الناس) المراد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، فإن ستهما كانت الافاضة من عرفات ، وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بمرفة كسائر الناس ، ويخالف الحمس ، وإيقاع اسم الجمع على الواحد جائز إذا كان رئيسا يقتدى به ، وهو كقوله تعالى (الذين قال لهم الناس) يعني نعيم بن مسعود (إن الناس قد جمعوا لكم) يعني أبا سفيان ، وإيقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ، ومنه قوله (إنا أنزلناه في ليلة القدر) وفي الآية وجه ثالث ذكره الغفال رحمه الله ، وهو أن يكون قوله (من حيث أفاض الناس) عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وأنه هو الأمر القديم وما سواه فهو مبتدع محدث ، كما يقال : هذا مما فعله الناس قديما . فهذا جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال : المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات

(القول الثاني) وهو اختيار الضحاك : أن المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر ، قبل طلوع الشمس للرعى والنحر ، وقوله (من حيث أفاض الناس) المراد بالناس إبراهيم وإسماعيل وأتباعهما ، وذلك أنه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس ، على ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام ، والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس ، فالتة تعالى أمرهم بأن تكون إفاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه إفاضة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام

واعلم أن على كل واحد من القولين اشكالا

أما الاشكال على القول الأول ، فهو أن قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) يقتضى ظاهره أن هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله (فاذا أفضتم من عرفات) لمكان «ثم» فإنها توجب الترتيب ، ولو كان المراد من هذه الآية : الافاضة من عرفات ، مع أنه معطوف على قوله (فاذا أفضتم من عرفات) كان هذا عطفا للشئ على نفسه ، وأنه غير جائز ، ولأنه يصير تقدير الآية : فاذا أفضتم من عرفات ، ثم أفيضوا من عرفات ، وأنه غير جائز

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذه الآية متقدمة على ما قبلها ، والتقدير : فاتقون يا أولى الألباب ، ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ، واستغفروا الله ان الله غفور رحيم . ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ، فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله ، وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها

فلنا : هذا وان كان محتملا إلا أن الأصل عدمه ، وإذا أمكن حمل الكلام على القول الثاني



من غير التزام إلى ما ذكرتم فأى حاجة بنا إلى التزامه

(وأما الاشكال على القول الثاني) فهو أن هذا القول لا يتمشى إلا إذا حملنا لفظ (من حيث) في قوله (من حيث أفاض الناس) على الزمان ، وذلك غير جائز ، فإنه يختص بالمكان لا بالزمان أجاب : القائلون بالقول الأول عن ذلك السؤال بأن «ثم» ههنا على مثال ما في قوله تعالى (وما أدراك ما العقبة فك رقبة) إلى قوله (ثم كان من الذين آمنوا) أى كان مع هذا من المؤمنين ، ويقول الرجل لغيره : قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ، ثم أعطيتك أمس كذا فان فائدة كلمة «ثم» ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر ، لا تأخر هذا الخبر عنه عن ذلك الخبر عنه

وأجاب القائلون بالقول الثاني بأن التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جداً فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل في أحدهما مستعملاً في الآخر على سبيل المجاز

أما قوله (من حيث أفاض الناس) فقد ذكرنا أن المراد من (الناس) إما الواقفون بعرفات وإما إبراهيم واسماعيل عليهما السلام وأتباعهما ، وفيه قول ثالث وهو قول الزهري : أن المراد بالناس في هذه الآية : آدم عليه السلام . واحتج بقراءة سعيد بن جبير (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) وقال : هو آدم نسي ما عهد إليه ، ويروى أنه قرأ (الناس) بكسر السين اكتفاء بالكسرة عن الياء ، والمعنى : أن الأفاضة مع عرفات شرع قديم فلا تركوه

أما قوله تعالى (واستغفروا الله) فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب ، وهو أن يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ، ويعزم على أن لا يقصر فيما بعد ، ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضات الله تعالى للمنافعة العاجلة ، كما أن ذكر الشهادتين لا ينفع إلا والقلب حاضر مستقر على معناهما ، وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو إلى الضرر أقرب

فان قيل : كيف أمر بالاستغفار مطلقاً ، وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج

إلى الاستغفار

والجواب : أنه ان كان مذنباً فالاستغفار واجب ، وان لم يذنب الا أنه يجوز من نفسه أنه قد صدر عنه تقصير في أداء الواجبات ، والاحتراز عن المحظورات ، وجب عليه الاستغفار أيضاً تداركاً لذلك الخلل المجوز ، وان قطع بأنه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من الطاعات ، فهذا كالممتنع في حق البشر ، فمن أين يمكنه هذا القطع في عمل واحد ، فكيف في أعمال كل العمر ، الا أن بتقدير إمكانه فالاستغفار أيضاً واجب ، وذلك لأن طاعة المخلوق لا تليق بحضرة الخالق ، ولهذا قالت الملائكة : سبحانك ما عبدناك حق عبادتك . فكان الاستغفار لازماً من هذه الجهة ، ولهذا قال



## فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا

عليه الصلاة والسلام «انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة»  
وأما قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ قد علمت أن غفورا يفيد المبالغة ، وكذا الرحيم ،  
ثم في الآية مسألان

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى يقبل التوبة من التائب ، لأنه تعالى لما أمر  
المذنب بالاستغفار ، ثم وصف نفسه بأنه كثير الغفران كثير الرحمة ، فهذا يدل قطعاً على أنه تعالى  
يعفو لذلك المستغفر ، ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل رحمته وكرمه

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف أهل العلم في المغفرة الموعودة في هذه الآية فقال قائلون : انها عند  
الدفع من عرفات الى الجمع ، وقال آخرون : انها عند الدفع من الجمع الى منى ، وهذا الاختلاف  
مفرع على ما ذكرنا أن قوله (ثم أفيضوا) على أى الأمرين يحمل ؟ قال القفال رحمه الله : ويتأكد  
القول الثانى بما روى نافع عن ابن عمر ، قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم  
عرفة فقال «يا أيها الناس ان الله عز وجل يطلع عليكم في مقامكم هذا ، فقبل من محسنكم ووهب  
مسيئكم لمحسنكم ، والتبعات عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله» فقال أصحابه : يارسول الله أفضت  
بنا بالأمس كئيباً حزينا ، وأفضت بنا اليوم فرحاً مسروراً ، فقال عليه الصلاة والسلام «انى سألت  
ربى عز وجل بالأمس شيئاً لم يجدى به : سألته التبعات فأبى على به فلما كان اليوم أتانى جبريل عليه  
السلام فقال : إن ربك يقرئك السلام ويقول لك : التبعات ضمننت عوضها من عندي» اللهم  
اجعلنا من أهله بفضلك يا أكرم الأكرمين

قوله تعالى ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى ابن عباس أن العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد أيام التشريق  
يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ، ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه في السباحة والحماسة وصلة  
الرحم ، ويتناشدون فيها الأشعار ، ويتكلمون بالمشور من الكلام ، ويريد كل واحد منهم من ذلك  
الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه ، فلما أنعم الله عليهم بالاسلام ، أمرهم أن يكون ذكركم  
لربهم كذكركم لأبائهم ، وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال : طاف رسول الله صلى الله  
عليه وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح ، يستلم الركن بمحجنه ، ثم حمد الله وأثنى عليه ، ثم قال



«أما بعد أيها الناس ان الله قد أذهب عنكم حمية الجاهلية وتفككها ، يا أيها الناس إنما الناس رجلان برتقى كريم على الله ، أو فاجر شقي هين على الله ، ثم تلا (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم» وعن السدي أن العرب بمنى بعد فراغهم من الحج ، كان أحدهم يقول : اللهم ان أبي كان عظيم الجفنة ، عظيم القدر ، كثير المال ، فأعطني مثل ما أعطيته ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

(المسألة الثانية) اعلم أن القضاء إذا علق بفعل النفس ، فالمراد به الإتمام والفراغ ، وإذا علق على فعل الغير فالمراد به الإلزام ، نظير الأول قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات في يومين ، فاذا قضيت الصلاة) وقال عليه الصلاة والسلام «وما فاتكم فاقضوا» ويقال في الحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما . ونظير الثاني قوله تعالى (وقضى ربك) وإذا استعمل في الاعلام ، فالمراد أيضاً ذلك كقوله (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب) يعني أعلنهم

إذا ثبت هذا فنقول : قوله تعالى (فاذا قضيتم مناسككم) لا يحتمل إلا الفراغ من جميعه ، خصوصاً وذكر كثير منه قد تقدم من قبل ، وقال بعضهم : يحتمل أن يكون المراد : اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام ، والطواف والسعي ويكون قوله (فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله) كقول القائل : إذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني به الفراغ من الحج بل الدخول فيه ، وهذا القول ضعيف لأننا بينا أن قوله (فاذا قضيتم مناسككم) مشعر بالفراغ والإتمام من الكل ، وهذا مفارق لقول القائل : إذا حججت فقف بعرفات ، لأن مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ ، وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها إلا الفراغ من الحج

(المسألة الثالثة) «المناسك» جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة النسك ، أي إذا قضيتم عباداتكم التي أمرتم بها في الحج ، وان جعلتها جمع منسك الذي هو موضع العبادة ، كان التقدير : فاذا قضيتم أعمال مناسككم . فيكون من باب حذف المضاف

إذا عرفت هذا فنقول : قال بعض المفسرين : المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس في الحج من العبادات ، وعن مجاهد أن قضاء المناسك هو اراقة الدماء

(المسألة الرابعة) الفاء في قوله (فاذكروا الله) يدل على أن الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر ، فلماذا اختلفوا في أن هذا الذكر أي ذكر هو ؟ فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ، ومنهم من حمله على الذكر الذي هو التكريرات بعد الصلاة في يوم النحر وأيام التشريق ، على حسب



اختلافهم في وقته أولا وآخرا ، لأن بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الالهذه التكبيرات ، ومنهم من قال : بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر بأحوال الآباء . لأنه تعالى لو لم يته عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا يعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة ، فكانه تعالى قال : فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحلتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الآباء ، ومنهم من قال : بل المراد منه أن الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار ، وذلك لأن من تحمل مفارقة الأهل والوطن وانفاق الأموال ، والتزام المشاق في سفر الحج ، تحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع إلى الله تعالى ، وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات الكثيرة ، وفيه وجه خامس ، وهو أن المقصود من الاشتغال بهذه العبادة : قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة ، ثم هذا العزم ليس مقصودا بالذات ، بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله ، والتقدير : فاذا قضيتم مناسكتكم ، وأزلتم آثار البشرية ، وأمطمت الأذى عن طريق السلوك ، فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله ، فالأول نقي ، والثاني اثبات ، والأول ازالة ما دون الحق من سنن الآثار ، والثاني استنارة القلب بذكر الملك الجبار

أما قوله تعالى ﴿ كذركم آباءكم ﴾ ففيه وجوه : أحدها : وهو قول جمهور المفسرين : أنا ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على آباءهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى ( فاذكروا الله كذركم آباءكم ) يعني توفروا على ذكر الله ، كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء ، وابدلوا جهديكم في الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه ، كما بذلتم جهديكم في الثناء على آباءكم ، لأن هذا أولى وأقرب إلى العقل من الثناء على الآباء ، فإن ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في الآخرة ، وان كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور ، وكل ذلك من أمهات المهلكات ، فثبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آباءكم ، فإن لم تحصل الأولوية فلا أقل من التساوى . وثانيها : قال الضحاك والربيع : اذكروا الله كذركم آباءكم وأمهاتكم . واكتفى بذكر الآباء عن الأمهات ، كقوله ( سرايل تقيمكم الحر ) قالوا وهو قول الصبي أول ما يفصح الكلام أبه أبه ، أمه أمه . أى كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر أبيه وأمّه . وثالثها : قال أبو مسلم : جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر ، والمعنى أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه ، فكذلك يجب أن لا يغفل عن ذكر الله ورابعها : قال ابن البارى في هذه الآية : ان العرب كان أكثر أقسامها في الجاهلية بالآباء ، كقوله



وأبي وأبيكم ، وجدى وجدكم ، فقال تعالى : عظموا الله كنعظيمكم آباءكم . وخامسها : قال بعض المذكورين : المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية . فان الواحد منهم لو نسب إلى والدين لتأذى واستنكف منه ، ثم كان يثبت لنفسه آلهة ، فقيل لهم : اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية ، بل المبالغة في التوحيد ههنا أولى من هناك ، وهذا هو المراد بقوله (أو أشد ذكراً) وسادسها : أن الطفل كما يرجع إلى أبيه في طلب جميع المهمات ، ويكون ذكراً له بالتعظيم ، فكونوا أتم في ذكر الله كذلك . وسابعها : يحتمل أنهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم إلى إجابة الدعاء عند الله ، فعرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا في هذه الدرجة إذ أفعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمرؤ أن يجعلوا بدل ذلك تعديد آلاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه ، ليكون ذلك وسيلة إلى تواتر النعم في الزمان المستقبل ، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يحلفوا بآبائهم . فقال «من كان حالفاً فيحلف بالله أو ليصمت» إذا كان ما سوى الله فائماً هو لله وبالله ، فالأولى تعظيم الله تعالى ولا إله غيره . وثامنها : روى عن ابن عباس أنه قال في تفسير هذه الآية : هو أن تغضب لله إذا عصى ، أشد من غضبك لو الدك إذا ذكر بسوء . واعلم أن هذه الوجوه وإن كانت محتملة إلا أن الوجه الأول هو المتعين ، وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد ، وهو أنه يجب على العبد أن يكون دائم الذكر لربه ، دائم التعظيم له ، دائم الرجوع إليه في طلب مهماته ، دائم الانقطاع عن سواه . اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم الأكرمين

أما قوله تعالى ﴿أو أشد ذكراً﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ عامل الاعراب في (أشد) قيل : الكاف . فيكون موضعه جراً وقيل : اذكروا . فيكون موضعه نصباً ، والتقدير : اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم ، واذكروه أشد ذكراً من آباءكم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (أو أشد ذكراً) معناه : بل أشد ذكراً ، وذلك لأن مفاخر آباءهم كانت قليلة ، أما صفات الكمال لله عز وجل فهي غير متناهية ، فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال في حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آباءهم ، قال القفال رحمه الله : وبجاز اللغة في مثل هذا معروف : يقول الرجل لغيره : أفعل هذا إلى شهر أو أسرع منه ، لا يريد به التشكيك ، إنما يريد به النقل عن الأول إلى ما هو أقرب منه



فَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ﴿٢٠٠﴾  
 وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ  
 النَّارِ ﴿٢٠١﴾، أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٢٠٢﴾

قوله تعالى ﴿فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾ في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الله تعالى بين أولاً تفصيل مناسك الحج ، ثم أمر بعدها بالذكر ، فقال (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم) ثم بين أن الأولى أن يترك ذكر غيره ، وأن يقتصر على ذكره فقال (فاذكروا الله كذاكم آباءكم أو أشد ذكراً) ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال (فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما أحسن هذا الترتيب ، فإنه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وإزالة ظلماتها ، ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتوير القلب وتجلي نور جلاله ، ثم بعد ذلك الذكر يشتغل الرجل بالدعاء ، فإن الدعاء إنما يكمل إذا كان مسبقاً بالذكر كما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر ، فقال (الذي خلقني فهو يهدين) ثم قال (رب هب لي حكماً وألحقني بالصالحين) فقدم الذكر على الدعاء .

إذا عرفت هذا فقول : بين الله تعالى أن الذين يدعون الله فريقان : أحدهما : أن يكون دعاؤهم مقصوراً على طلب الدنيا . والثاني : الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة ، وقد كان في التقسيم قسم ثالث . وهو من يكون دعاؤه مقصوراً على طلب الآخرة ، واختلفوا في أن هذا القسم هل هو مشروع أولاً ؟ والأكثر على أنه غير مشروع ، وذلك أن الإنسان خلق محتاجاً ضعيفاً لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة ، فالأولى له أن يستعين بربه من كل شرور الدنيا والآخرة . روى القفال في تفسيره عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعودته وقد أنهكه المرض ، فقال : ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال : كنت أقول : اللهم ما كنت تعاقبني



به في الآخرة فجعجل به في الدنيا . فقال النبي عليه السلام : سبحان الله انك لا تطيق ذلك ألا قلت «ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفى .

واعلم أنه سبحانه لو سلط الألم على عرق واحد في البدن ، أو على منبت شعرة واحدة ، لشوش الأمر على الانسان . وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى ، وعن الاشتغال بذكره . فمن ذا الذي يستغنى عن إمداد رحمة الله تعالى في أولاه وعقباه ، فثبت أن الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز ، وفي الآية إشارة إليه حيث ذكر القسمين الأولين ، وأهمل هذا القسم الثالث (المسألة الثانية) اختلفوا في أن الذين حكى الله عنهم أنهم يقتصرون في الدعاء على طلب الدنيا من هم ؟ فقال قوم : هم الكفار . روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون إذا وقفوا : اللهم ارزقنا إبلا وبقرا وغنما وعبيدا وإماء . وما كانوا يطلبون التوبة والمنفرة ، وذلك لأنهم كانوا منكرين للبعث والمعاد ، وعن أنس كانوا يقولون : اسقنا المطر ، وأعطنا على عدونا الظفر ، فأخبر الله تعالى أن من كان من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة ، أي لانصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب ، نقل عن الشيخ أبي علي الدقاق رحمه الله أنه قال : أهل النار يستغيثون ثم يقولون : أفيضوا علينا من الماء ، أو نما رزقكم الله في الدنيا ، طلبا للبا كول والمشروب ، فلما غلبتهم شهواتهم اقتضحوا في الدنيا والآخرة . وقال آخرون : هؤلاء قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنياهم . لا لأخراهم ، ويكون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألو الله تعالى في أعظم المواقف ، وأشرف المشاهد : حطام الدنيا وعرضها الفاني ، معرضين عن سؤال النعيم الدائم في الآخرة ، وقد يقال لمن فعل ذلك : انه لاخلاق له في الآخرة ، وان كان الفاعل مسلما ، كما روى في قوله (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لاخلاق لهم في الآخرة) أنها نزلت فيمن أخذ مالا يمين فاجرة ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، «ان الله يؤيد هذا الدين بأقوام لاخلاق لهم» ثم معنى ذلك على وجوه : أحدها : أنه لاخلاق له في الآخرة إلا أن يتوب . والثاني : لاخلاق له في الآخرة إلا أن يعفو الله عنه . والثالث : لاخلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله لآخرته ، وكذلك لاخلاق لمن أخذ مالا يمين فاجرة ، كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (ربنا آتنا في الدنيا) حذف مفعول «آتنا» من الكلام لأنه للمعلوم . واعلم أن مراتب السعادات ثلاث : روحانية ، وبدنية ، وخارجية ، أما الروحانية فاثنتان :



تكميل القوة النظرية بالعلم ، وتكميل القوة العملية بالأخلاق الفاضلة . وأما البدنية فاثان : الصحة والجمال . وأما الخارجية فاثان : المال ، والجاه . فقوله (آتنا في الدنيا) يتناول كل هذه الأقسام فان العلم إذا كان يراد للتزين به في الدنيا والترفع به على الأقران ، كان من الدنيا . والأخلاق الفاضلة إذا كانت تراد للرياسة في الدنيا وضبط مصالحها ، كانت من الدنيا ، وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد ، فإنه لا يطلب فضيلة لأرواحانية ولا جسمانية إلا لأجل الدنيا ، ثم قال تعالى في حق هذا الفريق (وماله في الآخرة من خلاق) أي ليس له نصيب في نعيم الآخرة ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة زد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا تؤته منها وماله في الآخرة من نصيب) ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية أن الذي طلبه في الدنيا هل أوجب له أم لا؟ قال بعضهم : ان مثل هذا الانسان ليس بأهل للإجابة ، لأن كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا تثبت إلا لمن كان ولياً لله تعالى مستحقاً للكرامة ، لكنه وإن لم يجب فإنه مادام مكلفاً حياً فالله تعالى يعطيه رزقه على ما قال (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) وقال آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجاباً ، لكن تلك الإجابة قد تكون مكرراً واستدرجاً

أما قوله تعالى ﴿ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ فالمفسرون ذكروا فيه وجوهاً : أحدها : أن الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة ، والأمن ، والكفاية والولد الصالح ، والزوجة الصالحة ، والنصرة على الأعداء ، وقد سمي الله تعالى الخصب والسعة في الرزق ، وما أشبهه «حسنة» فقال (ان تصبك حسنة تسؤهم) وقيل في قوله (قل هل تربصون بنا الا احدى الحسينين) أنهما الظفر والنصرة والشهادة . وأما الحسنة في الآخرة فهي الفوز بالثواب ، والخلاص من العقاب . وبالجملة فقوله (ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة) كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة ، روى حماد بن سلمة عن ثابت أنهم قالوا لأنس : ادع لنا . فقال «اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» قالوا : زدنا فأعادها قالوا : زدنا قال : ماتريدون ؟ قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ، ولقد صدق أنس ، فإنه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فإذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شيء سواه . وثانيها : أن المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الإيمان والطاعة ، والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة ، والتعظيم ، والتنعم بذكر الله ، وبالأنس به ، وبمحبتة وبرؤيته ، وروى الضحاك عن ابن عباس أن رجلاً دعاه به فقال في دعائه «ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» فقال النبي عليه الصلاة والسلام : ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئاً من أمر الدنيا ، فقال بعض الصحابة : بلى يا رسول الله انه قال «ربنا آتنا في الدنيا



حسنة» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : انه يقول : آتانا في الدنيا عملاً صالحاً وهذا متأكد بقوله تعالى ( والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قررة أعين ) وتلك القررة هي أن يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية . وثالثها : قال قتادة : الحسنه في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين ، وعن الحسن : الحسنه في الدنيا فهم كتاب الله تعالى ، وفي الآخرة الجنة ، واعلم أن منشأ البحث في الآية أنه لو قيل : آتانا في الدنيا الحسنه وفي الآخرة الحسنه لكان ذلك متناولاً لكل الحسنات ، ولكنه قال ( آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة ) وهذا نكرة في محل الإثبات فلا يتناول إلا حسنة واحدة ، فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسنه

فان قيل : أليس أنه لو قيل : آتانا الحسنه في الدنيا والحسنه في الآخرة ، لكان ذلك متناولاً لكل الأقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير ؟

قلت : الذي أظنه في هذا الموضوع والعلم عند الله أنا بينما فيما تقدم أنه ليس للداعي أن يقول : اللهم أعطني كذا وكذا ، بل يجب أن يقول : اللهم ان كان كذا وكذا مصلحة لي ، وموافقاً لقضائك وقدرك ، فاعطني ذلك ، فلو قال : اللهم أعطني الحسنه في الدنيا والآخرة ، لكان ذلك جزماً ، وقد بينا أنه غير جائز . أما لما ذكر على سبيل التنكير فقال : أعطني في الدنيا حسنة . كان المراد منه حسنة واحدة ، وهي الحسنه التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضاه وحكمه وحكمته ، فكان ذلك أقرب الى رعاية الأدب والمحافظة على أصول اليقين

أما قوله تعالى ﴿ أولئك لهم نصيب مما كسبوا ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله تعالى ﴿ أولئك ﴾ فيه قولان : أحدهما : أنه إشارة الى الفريق الثاني فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة ، والدليل عليه أنه تعالى ذكر حكم الفريق الأول حيث قال ( وماله في الآخرة من خلاق )

والقول الثاني : أنه راجع الى الفريقين ، أي لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه ، فن أنكر البحث وحج التماساً لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك ، والله مجازيه أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطى نصيب مثله في دنياه ، كما قال ( من كان يريد حرث الآخرة زد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا توت منه وما له في الآخرة من نصيب )

أما قوله تعالى ﴿ لهم نصيب مما كسبوا ﴾ ففيه سؤالات



(السؤال الأول) قوله : (لهم نصيب مما كسبوا) يجرى مجرى التحقير والتقليل ، فما المراد منه ؟

الجواب : المراد : لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم ، فقوله «من» في قوله (مما كسبوا) لا ابتداء الغاية ، لا للتبويض

(السؤال الثاني) هل تدل هذه الآية على أن الجزاء على العمل ؟

الجواب : نعم . ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي

(السؤال الثالث) ما الكسب ؟

الجواب : الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله ، فيكون كسبه ومكتسبه ، بشرط أن يكون ذلك جر منفعة أو دفع مضرة ، وعلى هذا الوجه يقال في الأرباح : انها كسب فلان ، وأنه كثير الكسب أو قليل الكسب ، لأنه لا يريد الا الربح ، فأما الذي يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام

أما قوله تعالى (والله سريع الحساب) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) «سريع» فاعل من السرعة ، قال ابن السكيت : سريع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع «والحساب» مصدر كالحاسبة ، ومعنى الحساب في اللغة العد ، يقال : حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا إذا عد ، ذكره الليث وابن السكيت ، والحسب ماعد ، ومنه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره ، والاحتساب الاعتداد بالشئ ، وقال الزجاج : الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم : حسبك كذا أى كفاك ، فسمى الحساب في المعاملات حسابا لأنه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان

(المسألة الثانية) اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسبا لخلقهم على وجوه . أحدها : أن معنى الحساب أنه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم ، بمعنى أنه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير أعمالهم وكمياتها وكيفياتها ، وبمقادير ما لهم من الثواب والعقاب ، قالوا : ووجه هذا المجاز أن الحساب سبب لحصول علم الانسان بماله وعليه ، فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب ، وهذا مجاز مشهور ، ونقل عن ابن عباس أنه قال : انه لا حساب على الخلق ، بل يقفون بين يدي الله تعالى ويعطون كتبهم بأيامتهم ، فيها سيئاتهم ، فيقال لهم : هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ، ثم يعطون حسناتهم ويقال : هذه حسناتكم قد ضعفتموها لكم



(والقول الثاني) أن المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى (وكأين من قرية عنت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حساباً شديداً) ووجه المجاز فيه أن الحساب سبب للأخذ والاعطاء، وإطلاق اسم السبب على المسبب جائز، فحسن إطلاق لفظ الحساب عن المجازاة

(واقول الثالث) أنه تعالى يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب، فمن قال: إن كلامه ليس بحرف ولا بصوت، قال: إنه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعاً يسمع به كلامه القديم، كما أنه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة، ومن قال: إنه صوت قال: إنه تعالى يخلق كلاماً يسمعه كل مكلف إما بأن يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد منهم أو في جسم يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم ما كلف به، فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسباً لخلقه

(المسألة الثالثة) ذكروا في معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوهاً: أحدها: أن محاسبته ترجع إما إلى أنه يخلق علوماً ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه، أو إلى أنه يوصل إلى كل مكلف ما هو حقه من الثواب، أو إلى أنه يخلق سمعاً في أذن كل مكلف، يسمع به الكلام القديم، أو إلى أنه يخلق في أذن كل مكلف صوتاً دالاً على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الأربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسباً إلى أنه تعالى يخلق شيئاً، ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات، ولا يتوقف تخليفه واحداً على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن، لا جرم كان قادراً على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لمح البصر، وهذا كلام ظاهر، ولذلك ورد في الخبر أن الله تعالى يحاسب الخلق في قدر حلب ناقة. وثانيها: أن معنى كونه تعالى «سريع الحساب» أنه سريع القبول للدعاء عباده والاجابة لهم، وذلك لأنه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون، كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشغله عليه شيء من ذلك، ولو كان الأمر مع واحد من المخلوقين لطلال العد، واتصل الحساب، فأعلم الله تعالى أنه «سريع الحساب» أي هو عالم بجملة سوالات السائلين، لأنه تعالى لا يحتاج إلى عقديد، ولا إلى فكرة وروية، وهذا معنى الدعاء المأثور «يا من لا يشغله شأن عن شأن» وحاصل الكلام في هذا القول أن معنى كونه تعالى «سريع الحساب» كونه تعالى عالماً بجميع أحوال الخلق وأعمالهم، ووجه المجاز فيه أن المحاسب إنما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء، فالحساب سبب لحصول العلم، فأطلق اسم السبب على المسبب: وثالثها: أن محاسبة الله سريعة بمعنى آتية لا محالة، كما قال عز وجل (إن ماتوا عدون لصادق، وإن الدين لواقع) وكل ما هو



وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ  
تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٠٣﴾

آت آت ، فكأنه قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة

قوله تعالى ﴿واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون﴾

اعلم أنه لما ذكر ما يتعلق بالمشعر الحرام ، لم يذكر الرمي لوجهين : أحدهما : أن ذلك كان أمرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا متكررين لذلك ، الا أنه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لأنهم كانوا لا يفعلونه والثاني : لعله إنما لم يذكر الرمي لأن في الأمر بذكر الله في هذه الأيام دليلا عليه ، إذ كان من سننه التكبير على كل حصة منها ، ثم قال (واذكروا الله في أيام معدودات) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الأيام المعدودات ، والأيام المعلومات فقال هنا (واذكروا الله في أيام معدودات) وقال في سورة الحج (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات) فذهب الشافعي رضي الله عنه أن المعلومات هي العشر الأول من ذى الحجة آخرها يوم النحر ، وأما المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر ، وهي أيام التشريق ، واحتج على أن المعدودات هي أيام التشريق بأنه تعالى ذكر الأيام المعدودات ، والأيام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة ، ثم قال بعده (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه) وهذا يقتضي أن يكون المراد : فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه من هذه الأيام المعدودات ، وأجمعت الأمة على أن هذا الحكم إنما ثبت في أيام منى وهي أيام التشريق ، فعلنا أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق ، والقفال أكد هذا بما روى في تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلمي ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر مناديا فنادى «الحج عرفه من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج ، وأيام منى ثلاثة أيام فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه ، وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق ، قال الواحدي رحمة الله عليه : أيام التشريق هي ثلاثة أيام بعد يوم النحر : أولها : يوم النفر ، وهو اليوم الحادي عشر من ذى الحجة ينفر الناس فيه بمنى : والثاني : يوم النفر الأول لأن بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى : والثالث : يوم النفر الثاني ، وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر ، وأيام



رمى الجمار في هذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير اديار الصلوات على ماشرح  
مذاهب الناس فيه

(المسألة الثانية) المراد بالذكر في هذه الأيام : الذكر عند الجمرات ، فإنه يكبر مع كل حصاة  
والذكر اديار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك ، إلا أنهم اختلفوا في مواضع  
(الموضع الأول) أجمعت الأمة على أن التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد  
الأضحية ، ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف

(القول الأول) أنها تبدأ من الظهر يوم النحر الى ما بعد الصبح من آخر أيام التشريق  
فتكون التكبيرات على هذا القول في خمس عشرة صلاة ، وهو قول ابن عباس وابن  
عمر ، وبه قال مالك والشافعي رضي الله عنهما في أحد أقواله ، والحجة فيه أن الأمر بهذه  
التكبيرات إنما ورد في حق الحاج ، قال تعالى (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) ثم قال (واذكروا  
الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه) وهذا إنما يحصل في حق الحاج ،  
فدل على أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج ، وسائر الناس تبع لهم في  
ذلك ، ثم ان صلاة الظهر هي أول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى ، فانهم يلبون قبل ذلك ، وآخر صلاة  
يصلونها بمنى هي صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ، فوجب أن تكون هذه التكبيرات في حق  
غير الحاج مقيدة بهذا الزمان

(القول الثاني) للشافعي رضي الله عنه أنه يبدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر ، إلى صلاة  
الصبح من آخر أيام التشريق ، وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثمانى عشرة صلاة  
(والقول الثالث) للشافعي رضي الله عنه أنه يبدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة ، وينقطع  
بعد صلاة العصر من يوم النحر ، فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات ، وهو قول علقمة  
والأسود والنخعي وأبي حنيفة

(والقول الرابع) أنه يبدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة ، وينقطع بعد صلاة العصر من  
يوم النحر من آخر أيام التشريق ، فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة ، وهو قول أكابر  
الصحابة ، كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ، ومن الفقهاء قول الثوري وأبي يوسف ومحمد  
وأحمد واسحق والمزني وابن شريح ، وعليه عمل الناس بالبلدان ، ويدل عليه وجوه : الأول :  
ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ، ثم أقبل علينا فقال : الله أكبر .  
ومد التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق . والثاني : أن الذي قاله أبو حنيفة أخذ بالأقل ،



وهذا القول أخذ بالأكثر، والتكثير في التكبير أولى، لقوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا) الثالث: أن هذا هو الأحوط، لأنه لو زاد في التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها. والرابع: أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق، فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق فان قيل: هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهي أيام التشريق، فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة

قلنا: فهذا يقتضى أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع، وأيضا لما كان الأغلب في هذه المدة أيام التشريق: صح أن يضاف التكبير إليها

(الموضع الثاني) قال الشافعي رضي الله عنه: المستحب في التكبيرات أن تكون ثلاثا نسقا أي متتابعاً، وهو قول مالك، وقال أبو حنيفة وأحمد: يكبر مرتين. حجة الشافعي ما روى عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم، قال: رأيت الأئمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا، ولأنه زيادة في التكبير، فكان أولى لقوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا) ثم قال الشافعي رضي الله عنه: ويقول بعد الثلاث «لا إله إلا الله والله أكبر والله الحمد» ثم قال: وما زاد من ذكر الله فهو حسن. وقال في التلبية: وأحب أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم، والفرق أن من سنة التلبية التكرار، فتكرارها أولى من ضم الزيادة إليها، وههنا يكبر مرة واحدة، فتكون الزيادة أولى من السكوت، وأما التكبير على الجمار، فقد روى أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصة، فينبغي أن يفعل ذلك

أما قوله تعالى (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى) ففيه سؤالات (السؤال الأول) لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل؟

الجواب: قال صاحب الكشاف: تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل، يقال: تعجل في الأمر واستعجل، ومتعدين يقال: تعجل الذهاب واستعجله

(السؤال الثاني) قوله (ومن تأخر فلا إثم عليه) فيه إشكال، وذلك لأنه إذا كان قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج، فما معنى قوله (فلا إثم عليه) فان هذا اللفظ إنما يقال في حق المقصر ولا يقال في حق من أتى بتمام العمل

والجواب من وجوه: أحدها. أنه تعالى لما أذن في التعجل على سبيل الرخصة احتتمل أن يخطر ببال قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة فإنه يأثم، ألا ترى أن أبا حنيفة رضي الله عنه يقول: القصر عزيمة، والاتمام غير جائز، فلما كان هذا الاحتمال قائماً، لاجرم أزال الله



تعالى هذه الشبهة وبين أنه لا إثم في الأمرين ، فان شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة ، وإن شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ، ولا إثم عليه في الأمرين جميعاً . وثانيها : قال بعض المفسرين : ان منهم من كان يتعجل ، ومنهم من كان يتأخر ، ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله ، كان المتأخر يرى أن التعجل مخالفة لسنة الحج ، وكان المتعجل يرى أن التأخر مخالفة لسنة الحج ، فبين الله تعالى أنه لا عيب في واحد من القسمين ولا إثم ، فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل . وثالثها : أن المعنى في إزالة الإثم عن المتأخر إنما هو لمن زاد على مقام الثلاث ، فكأنه قيل : ان أيام منى التي ينبغي المقام بها هي ثلاث ، فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا إثم عليه ، ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم ينفر مع عامة الناس فلا شيء عليه . ورابعها : أن هذا الكلام إنما ذكر مبالغة في بيان أن الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل ان الانسان إذا تناول الترياق ، فالطبيب يقول له : الآن ان تناولت السم فلا ضرر ، وان لم تتناول فلا ضرر ، مقصوده من هذا بيان أن الترياق دواء كامل في دفع المضار ، لا بيان أن تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحد ، فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفراً لكل الذنوب ، لا بيان أن التعجل وتركه سيان ، وبما يدل على كون الحج سيما قويا في تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام « من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » وغامسها ، أن كثيرا من العلماء قالوا : الجوار مكروه . لأنه إذا جاور الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه ، وإذا كان غائبا إزداد شوقه اليه ، وإذا كان كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدنا على هذا المعنى أن من تعجل في يومين لحاله أفضل ممن لم يتعجل ، وأيضا من تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة اطواف الزيارة وترك المقام بمنى ، ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف ، فلهذا السبب يبق في الخاطر تردد في أن المتعجل أفضل أم المتأخر ؟ فبين الله تعالى أنه لا إثم ولا حرج في واحد منهما . وسادسها : قال الواحدى رحمه الله تعالى : إنما قال (ومن تأخر فلا إثم عليه) لتكون اللفظة الأولى موافقة للثانية ، كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ونحن نعلم أن جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان ، فاذا حمل على موافقة اللفظ مالا يصح في المعنى ، فلا أن يحمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى أولى ، لأن المبرور المأجور يصح في المعنى نفي الإثم عنه

(السؤال الثالث) هل في الآية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من المزدلفة ؟

الجواب : نعم . كما كان في قوله (فاذا أفضتم من عرفات) دليل على وقوفهم بها



واعلم أن الفقهاء قالوا: إنما يجوز التعجل في اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين، فأما إذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له أن ينفر إلا في اليوم الثالث، لأن الشمس إذا غابت فقد ذهب اليوم، وإنما جعل له التعجل في اليومين لا في الثالث، هذا مذهب الشافعي، وقول كثير من فقهاء التابعين، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: يجوز له أن ينفر ما لم يطلع الفجر، لأنه لم يدخل وقت الرمي بعد.

أما قوله تعالى ﴿لمن اتقى﴾ ففيه وجوه: أحدها: أن الحاج يرجع مغفوراً له بشرط أن يتق الله فيما بقي من عمره، ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب، ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من أعمال الحج، فبين تعالى أن عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق. وثانيها: أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقياً قبل حجه، كما قال تعالى ﴿إنما يتقبل الله من المتقين﴾ وحقيقته أن المصر على الذنب لا ينفعه حجه وإن كان قد أدى الفرض في الظاهر. وثالثها: أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقياً عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج، كما روى في الخبر من قوله عليه الصلاة والسلام «من حج فلم يرفث ولم يفسق» واعلم أن الوجه الأول من هذه الوجوه التي ذكرناها إشارة إلى اعتباره في الحمال، والتحقيق أنه لا بد من الكل، وقال بعض المفسرين: المراد بقوله ﴿لمن اتقى﴾ ما يلزمه التوقي في الحج عنه، من قتل الصيد وغيره، لأنه إذا لم يحتب ذلك صار مأثوماً، وربما صار عمله مجبواً، وهذا ضعيف من وجهين: الأول: أنه تقييد للفظ المطلق بغير دليل. الثاني: أن هذا لا يصح إلا إذا حمل على ما قبل هذه الأيام، لأنه في يوم النحر إذا رمى وطاف وحلق، فقد تحلل قبل رمي الجمار، فلا يلزمه اتقاء الصيد إلا في الحرم، لكن ذلك ليس للأحرام، لكن اللفظ مشعر بأن هذا الاتقاء معتبر في هذه الأيام، فسقط هذا الوجه.

أما قوله تعالى ﴿واتقوا الله﴾ فهو أمر في المستقبل، وهو مخالف لقوله ﴿لمن اتقى﴾ الذي أريد به الماضي فليس ذلك بتكرار، وقد علمت أن التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات، فأما قوله ﴿واعلموا أنكم إليه تحشرون﴾ فهو تأكيد للأمر بالتقوى، وبعث على التشدد فيه، لأن من تصور أنه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة، وأن بعد الموت لا دار إلا الجنة أو النار، صار ذلك من أقوى الدواعي له إلى التقوى، وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الأجداث إلى انتهاء الموقف، لأنه لا يتم كونهم هناك إلا بجميع هذه الأمور، والمراد بقوله ﴿إليه﴾ أنه حيث لا مالك سواه، ولا ملجأ إلا إياه، ولا يستطيع أحد دفعا عن نفسه، كما قال تعالى



وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ  
وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ  
وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ  
فَحَسْبَهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾

(يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله)

قوله تعالى ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان: كافر وهو الذي يقول (ربنا آتنا في الدنيا) ومسلم وهو الذي يقول (ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة) بقى المناقح فذكره في هذه الآية، وشرح صفاته وأفعاله، فهذا ما يتعلق بنظم الآية، والغرض بكل ذلك أن يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بأفعال القلوب والجوارح، وأن يعلموا أن المعبود لا يمكن إخفاء الأمور عنه، ثم اختلف المفسرون على قولين: منهم من قال: هذه الآية مختصة بأقوام معينين ومنهم من قال: أنها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية، أما الأولون فقد اختلفوا على وجوه:

(فالرواية الأولى) أنها نزلت في الأحنس بن شريق الثقفي، وهو حليف لبنى زهرة أقبل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأظهر الإسلام، وزعم أنه يحبه ويحلف بالله على ذلك، وهذا هو المراد بقوله (يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه) غير أنه كان منافقا حسن العلاية خبيث الباطن، ثم خرج من عند النبي عليه السلام فمر بزرع لقوم من المسلمين فأحرق الزرع وقتل الحر، وهو المراد بقوله (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) وقال آخرون: المراد بقوله تعالى (يعجبك قوله) هو أن الأحنس أشار على بنى زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم: إن محمدا ابن أختكم، فإن يك كاذبا كفاكموه سائر الناس، وإن يك صادقا كنتم أسعد



الناس به . قالوا : نعم الرأي ما رأيت . قال : فإذا نودى في الناس بالرحيل فإني أتخمس بكم فاتبعوني ثم خنس بثلثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسمى لهذا السبب أخنس ، وكان اسمه : أبي ابن شريق . فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعجبه ، وعندى أن هذا القول ضعيف ، وذلك لأنه بهذا الفعل لا يستوجب الذم ، وقوله تعالى (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه) مذكور في معرض الذم ، فلا يمكن حمله عليه ، بل القول الأول هو الأصح

(والرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية ماروى عن ابن عباس والضحاك ، أن كفار قريش بعثوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنا قد أسلمنا فابعث إلينا نفرا من علماء أصحابك ، فبعث إليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ، ووصل الخبر إلى الكفار ، فركب منهم سبعون راكباً ، وأحاطوا به وقتلوه وصلبوه ، ففهم نزلت هذه الآية ، ولذلك عقبه من بعد بذكر من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله منها بذلك على حال هؤلاء الشهداء

(القول الثاني) في الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين : أن هذه الآية عامة في حق كل من كان موصوفاً بهذه الصفات المذكورة ، ونقل عن محمد بن كعب القرظي ، أنه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية ، فقال إنها وإن نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع أن تنزل الآية في الرجل ، ثم تكون عامة في كل من كان موصوفاً بتلك الصفات ، والتحقيق في المسألة أن قوله (ومن الناس) إشارة إلى بعضهم ، فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع ، وقوله (ويشهد الله) لا يدل على أن المراد به واحد من الناس لجواز أن يرجع ذلك إلى اللفظ دون المعنى وهو جمع ، وأما نزوله على السبب الذي حكيناه فلا يمنع من العموم ، بل نقول : فيها ما يدل على العموم ، وهو من وجوه : أحدها : أن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية ، فلما ذم الله تعالى قوماً ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم ، علمنا أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات ، فيلزم أن كل من كان موصوفاً بتلك الصفات أن يكون مستوجباً للذم . وثانيها : أن الحمل على العموم أكثر فائدة ، وذلك لأنه يكون زجراً لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة . وثالثها : أن هذا أقرب إلى الاحتياط لأننا إذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص ، وأما إذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره ، فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى ، إذا عرفت هذا فنقول : اختلفوا في أن الآية هل تدل على أن الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا ، والصحيح أنها لا تدل على ذلك ، لأن الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة ، وشيء منها لا يدل على النفاق .



فأولها : قوله ( يعجبك قوله في الحياة الدنيا ) وهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة إلا من جهة الأيحاء الحاصل بقوله ( في الحياة الدنيا ) لأن الإنسان إذا قيل : انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا أوهم نوعاً من المذمة . وثانيها : قوله ( ويشهد الله على ما في قلبه ) وهذا لا دلالة فيه على حالة منكرة ، فان أضمرنا فيه أنه يشهد الله على ما في قلبه مع أن قلبه بخلاف ذلك ، فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق ، لأنه ليس في الآية أن الذي يظهره للرسول من أمر الاسلام والتوحيد ، فانه يضمخ خلافه ، حتى يلزم أن يكون منافقاً ، بل لعل المراد أنه يضمخ الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرأئياً . وثالثها : قوله ( وهو ألد الخصام ) وهذا أيضاً لا يوجب النفاق . ورابعها : قوله ( واذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ) والمسلم الذي يكون مفسداً قد يكون كذلك . وخامسها : قوله ( واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم ) فهذا أيضاً لا يقتضى النفاق ، فعلينا أن كل هذه الصفات المذكور في الآية ، كما يمكن ثبوتها في المنافق ، يمكن ثبوتها في المرأى ، فاذن ليس في الآية دلالة على أن هذا المذكور يجب أن يكون منافقاً إلا أن المنافق داخل في الآية ، وذلك لأن كل منافق فانه يكون موصوفاً بهذه الصفات الخمسة ، بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت أن امتي حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة ، دخل فيها المنافق والمرأى ، واذا عرفت هذه الجملة فنقول : الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة

(الصفة الأولى) قوله ( يعجبك قوله في الحياة الدنيا ) والمعنى : يروكك ويعظم في قلبك ،

ومنه الشيء العجيب الذي يعظم في النفس

وأما قوله ( في الحياة الدنيا ) ففيه وجهان : أحدهما : أنه نظير قول القائل : يعجبني كلام فلان في هذه المسألة . والمعنى : يعجبك قوله وكلامه عند ما يتكلم لطلب مصالح الدنيا . والثاني : أن يكون التقدير : يعجبك قوله وكلامه في الحياة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة لأنه مادام في الدنيا يكون جرى اللسان حلو الكلام ، وأما في الآخرة فانه تعتره اللكنة والاحتباس خوفاً من هبة الله وقهر كبريائه

(الصفة الثانية) قوله ( ويشهد الله على ما في قلبه ) فالمعنى أنه يقرر صدقة في كلامه ودعواه

بالاستشهاد بالله ، ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالخلف واليمين ، ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول : الله يشهد بأن الأمر كما قلت . فهذا يكون استشهاداً بالله ولا يكون يميناً ، وعامة القراء يقرؤون ( ويشهد الله ) بضم الياء ، أى هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره ، وقرأ ابن محيصن ( يشهد الله على ما في قلبه ) بفتح الياء . والمعنى : أن الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره



فالقراءة الأولى: تدل على كونه مرثياً وعلى أنه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه  
وأما القراءة الثانية فلا تدل إلا على كونه كاذباً، فأما على كونه مستشهداً بالله على سبيل الكذب  
فلا. فعلى هذا القراءة الأولى أدل على الذم

(الصفة الثالثة) قوله تعالى (وهو ألد الخصام) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) الألد: الشديد الخصومة. يقال: رجل ألد، وقوم لُد، قال الله تعالى  
(وتنذر به قوماً لُدّاً) وهو كقوله (بل هم قوم خصمون) يقال: منه لد يلد، بفتح اللام في يفعل  
منه، فهو ألد، إذا كان خصماً، ولددت الرجل ألدّه بضم اللام، إذا غلبته بالخصومة، قال الزجاج  
اشتقاقه من لديدتى العنق وهما صفحتاه، ولديدى الوادى، وهما جانباها، وتأويله أنه في أى وجه  
أخذه خصمه من يمين وشمال في أبواب الخصومة غلب من خاصمه

وأما «الخصام» ففيه قولان: أحدهما: وهو قول خليل: أنه مصدر بمعنى المخاصمة، كالقتال  
والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة، فيكون المعنى: وهو شديد المخاصمة، ثم في هذه الإضافة  
وجهان: أحدهما: أنه بمعنى «فى» والتقدير: ألد فى الخصام. والثانى: أنه جعل الخصام ألد  
على سبيل المبالغة.

(والقول الثانى) أن الخصام جمع خصم، كصعاب وصعب، وضخام وضخم، والمعنى: وهو  
أشد الخصوم خصومة، وهذا قول الزجاج، قال المفسرون: هذه الآية نزلت فى الأخنس بن شريق  
على ما شرحناه، وفيه نزل أيضاً قوله (ويل لكل همزة) وقوله (ولا تطع كل حلاف مهين هماز  
مشاء بنميم) ثم للمفسرين عبارات فى تفسير هذه اللفظة، قال مجاهد (ألد الخصام) معناه: طالب  
لا يستقيم، وقال السدى: أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه أنه جدل بالباطل، شديد  
القسوة فى معصية الله، عالم اللسان جاهل العمل

(المسألة الثانية) تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية، قالوا إنه تعالى ذم ذلك الإنسان  
بكونه شديداً فى الجدل، ولولا أن هذه الصفة من صفات الذم، وإلا لما جاز ذلك وجوابه ما تقدم  
فى قوله (ولا جدال فى الحج)

(الصفة الرابعة) قوله تعالى (وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل  
والله لا يحب الفساد) اعلم أنه تعالى لما بين من حال ذلك الإنسان أنه حلو الكلام، وأنه يقرر  
صدق قوله بالاستشهاد بالله، وأنه ألد الخصام، بين بعد ذلك أن كل ما ذكره باللسان فقلبه منطو على  
ضد ذلك، فقال (وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها) ثم فى الآية مسائل:



(المسألة الأولى) قوله تعالى (وإذا تولى) فيه قولان: أحدهما: معناه وإذا انصرف من عندك سعى في الأرض بالفساد، ثم هذا الفساد يحتمل وجهين: أحدهما: ما كان من اتلاف الأموال بالتخريب والتحريق والنهب، وعلى هذا الوجه ذكروا روايات، منها ما قدمنا أن الأحنس لما أظهر للرسول عليه السلام أنه يحبه، وأنه على عزم أن يؤمن، فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحر، ومنها أنه لما انصرف من بدر مر ببني زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة، فبیتهم ليلاً وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم

والوجه الثاني في تفسير الفساد: أنه كان بعد الانصراف من حضرة النبي عليه السلام يشتغل بادخال الشبه في قلوب المسلمين، وباستخراج الحيل في تقوية الكفر، وهذا المعنى يسمى فساداً، قال تعالى -حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له (أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض) أى يردوا قومك عن دينهم، ويفسدوا عليهم شريعتهم. وقال أيضاً (انى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد) وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى (وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض) ما يقرب من هذا الوجه، وإنما سمي هذا المعنى فساداً في الأرض لأنه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدى إلى أن يتبرأ بعضهم من بعض، فتقطع الأرحام وينسفك الدماء، قال تعالى (فهل عسيتم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم) فأخبر أنهم إن تولوا عن دينه لم يحصلوا إلا على الفساد في الأرض، وقطع الأرحام، وذلك من حيث قلنا وهو كثير في القرآن، واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب، لأنه تعالى قال (ويهلك الحرث والنسل) والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة

(القول الثاني) في تفسير قوله (فإذا تولى) وإذا صار والياً فعل ما يفعله ولاية السوء من الفساد في الأرض باهلاك الحرث والنسل، وقيل: يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظله القطر فيهلك الحرث والنسل، والقول الأول أقرب إلى نظم الآية، لأن المقصود بيان نفاقه، وهو أنه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة، وعند الغيبة يسعى في إيقاع الفتنة والفساد

(المسألة الثانية) قوله (سعى في الأرض) أى اجتهد في إيقاع القتال، وأصل السعى هو المشى بسرعة، ولكنه مستعار لإيقاع الفتنة والتخريب بين الناس، ومنه يقال: فلان يسعى بالنميمة: قال الله تعالى (لو خرجوا فيكم ما زادوكم الاخبالاً ولأوضعوا خلالكم يغونكم الفتنة)

(المسألة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال: انه تعالى ذكره أولاً على سبيل الاجمال، وهو قوله (ليفسد فيها) ثم ذكره ثانياً على سبيل التفصيل فقال (ويهلك الحرث والنسل) ومن فسر



الافساد بالقاء الشبهة قال: كما أن الدين الحق أمران أولهما العلم، وثانيهما العمل، فكذا الدين الباطل أمران أولهما الشبهات، وثانيهما فعل المنكرات، فههنا ذكر تعالى أولاً من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات، وهو المراد بقوله (ليفسد فيها) ثم ذكر ثانياً إقدامه على المنكرات، وهو المراد بقوله (ويهلك الحرث والنسل) ولا شك أن هذا التفسير أولى، ثم من قال: سبب نزول الآية أن الأخنس مر بزرع للسليلين، فأحرق الزرع وقتل الحر، قال: المراد بالحرث الزرع، وبالنسل تلك الحر، والحرث هو ما يكون منه الزرع، قال تعالى (أفرأيتم ما تحرثون أنتم تزرعونه) وهو يقع على كل ما يحترث ويزرع من أصناف النبات، وقيل: إن الحرث هو شق الأرض، ويقال لما يشق به: محرت. وأما النسل فهير على هذا التفسير نسل الدواب، والنسل في اللغة: الولد. واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم: نسل ينسله إذا خرج فسقط، ومنه نسل ريش الطائر، ووبر البعير، وشعر الحمار، إذا خرج فسقط، والقطعة مها إذا سقطت نسالة، ومنه قوله تعالى (إلى ربهم ينسلون) أي يسرعون، لأنه أسرع الخروج بحدة، والنسل الولد لخروجه من ظهر الأب وبطن الأم وسقوطه، والناس نسل آدم، وأصل الحرف من النسل وهو الخروج، وأما من قال: إن سبب نزول الآية: أن الأخنس بيت على قوم تعيف وقتل منهم جمعاً، فالمراد بالحرث: أما النسوان لقوله تعالى (نساؤكم حرث لكم) أو الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الأرض، إذ الرجال هم الذين يشقون أرض التوليد، وأما النسل فالمراد منه الصبيان

واعلم أنه على جميع الوجوه، فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لا أعظم منه، لأن المراد منها على التفسير الأول: إهلاك النبات والحيوان، وعلى التفسير الثاني: إهلاك الحيوان بأصله وفرعه، وعلى الوجهين فلا فساد أعظم منه، فاذن قوله (ويهلك الحرث والنسل) من الألفاظ الفصيحة جداً، الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة، ونظيره في الاختصار ما قاله في صفة الجنة وفيها ما تشبهه الأنفس وتلد الأعين، وقال (أخرج منها ماءها وبجراها)

فان قيل: أفتدل الآية على أنه يهلك الحرث والنسل، أو تدل على أنه أراد ذلك؟

قلنا إن قوله (سعى في الأرض ليفسد فيها) دل على أن غرضه أن يسعى في ذلك، ثم قوله (ويهلك الحرث والنسل) إن عطفناه على الأول لم تدل الآية على وقوع ذلك، فان تقدير الآية هكذا: سعى في الأرض ليفسد فيها، وسعى ليهلك الحرث والنسل، وإن جعلناه كلاماً مبتدأً منقطعاً عن الأول، دل على وقوع ذلك والأول أولى، وإن كانت الأخبار المذكورة في سبب نزول



الآية دلت على أن هذه الأشياء قد وقعت ودخلت في الوجود

(المسألة الرابعة) قرأ بعضهم (ويهلك الحرث والنسل) على أن الفعل للحرث والنسل، وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك، وهي لغة نحو: أبنى يبنى. وروى عنه (ويهلك) على البناء للمفعول

(المسألة الخامسة) استدلت المعتزلة على أن الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى (والله لا يحب الفساد) قالوا: والمحبة عبارة عن الإرادة، والدليل عليه قوله تعالى (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة) والمراد بذلك أنهم يريدون، وأيضا نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال «إن الله أحب لكم ثلاثا، وكره لكم ثلاثا، أحب لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تناصحوا من ولادة أمركم، وكره لكم: القيل، والقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال» فجعل الكراهة ضد المحبة، ولولا أن المحبة عبارة عن الإرادة، والالكراهة ضدا للإرادة، وأيضا لو كانت المحبة غير الإرادة لصح أن يحب الفعل وإن كرهه، لأن الكراهة على هذا القول إنما تضاد الإرادة دون المحبة، قالوا: وإذا ثبت أن المحبة نفس الإرادة فقوله (والله لا يحب الفساد) جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد. كقوله (وما الله يريد ظلما للعباد) بل دلالة هذه الآية أقوى لأنه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافع، ثم قال (والله لا يحب الفساد) إشارة إليه فدل على أن ذلك الواقع وقع لا بإرادة الله تعالى، وإذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لا يكون خالقا له لأن الخلق لا يمكن إلا مع الإرادة، فصارت هذه الآية دالة على مسألة الإرادة ومسألة خلق الأفعال، والأصحاب أجابوا عنه بوجهين: الأول: أن المحبة غير الإرادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه: والثاني: أن سلبنا أن المحبة نفس الإرادة، ولكن قوله (والله لا يحب الفساد) لا يفيد العموم لأن الألف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان: الأول: أن قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد، فترجح الفساد على الصلاح، إن وقع لالعله لزم نفي الصانع، وإن وقع لمرجح فذلك المرجح لا بد وأن يكون من الله، والالزم التسلسل. فثبت أن الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح، فكيف يعقل أن يقال: إنه لا يريد. والثاني: أنه عالم بوقوع الفساد، فإن أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال: إنه أراد أن يقلب علم نفسه جهلا، وذلك محال

(الصفة الخامسة) قوله تعالى (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال الواحدى: قوله تعالى (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة) معناه أن رسول

الله دعاه إلى ترك هذه الأفعال، فدعاه الكبر والآنفة إلى الظلم



واعلم أن هذا التفسير ضعيف ، لأن قوله (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة) ليس فيه دلالة إلا على أنه متى قيل له هذا القول أخذته العزة ، فأما أن هذا القول قيل أو ما قيل فليس في الآية دلالة عليه ، فإن ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه . وإن كنا نعلم أنه عليه السلام كان يدعو الكل إلى التقوى من غير تخصيص

(المسألة الثانية) أنه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الأفعال المذمومة : أولها : اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا . وثانيها : استشهاده بالله كذبا وبهتاناً . وثالثها : لجأه في إبطال الحق وإثبات الباطل . ورابعها : سعيه في الفساد . وخامسها : سعيه في إهلاك الحرث والنسل ، وكل ذلك فعل منكر قبيح ، وظاهر قوله (إذا قيل له اتق الله) فليس بأن ينصرف إلى بعض هذه الأمور أولى من بعض ، فوجب أن يحمل على الكل فكأنه قيل : اتق الله في إهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد ، وفي اللجاج الباطل . وفي الاستشهاد بالله كذلك ، وفي الحرص على طلب الدنيا فإنه ليس رجوع النهي إلى البعض أولى من بعض

(المسألة الثالثة) قوله (أخذته العزة بالاثم) فيه وجوه : أحدها : أن هذا مأخوذ من قولهم : أخذت فلانا بأن يعمل كذا . أى ألزمته ذلك وحكمت به عليه ، فتقدير الآية : أخذته العزة بأن يعمل الاثم . وذلك الاثم هو ترك الالتفات إلى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه ، وثانيها : (أخذته العزة) أى لزمته يقال : أخذته الحمى أى لزمته . وأخذه الكبير ، أى اعتراه ذلك . فعنى الآية إذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذى فى قلبه ، فإن تلك العزة إنما حصلت بسبب ما فى قلبه من الكفر والجهل ، وعدم النظر فى الدلائل ، ونظيره قوله تعالى (بل الذين كفروا فى عزة وشقاق) والباء ههنا فى معنى اللام ، يقول الرجل : فعلت هذا بسبكك ولسبكك ، وعاقبتك بجنائته ووجنائته

أما قوله تعالى (حسبه جهنم) قال المفسرون : كافيته جهنم جزاء له وعذابا ، يقال : حسبك درهم أى كفاك . وحسبنا الله . أى كافينا الله . وأما جهنم فقال يونس وأكثر النحويين : هى اسم للنار التى يعذب الله بها فى الآخرة وهى أعجمية وقال آخرون . جهنم اسم عربى سميت نار الآخرة بها لبعدها قعرها ، حكى عن رؤبة أنه قال : ركية جهنم . يريد بعيدة القعر

أما قوله تعالى (ولبئس المهاد) ففيه وجهان : الأول : أن المهاد والتمهيد : التوطئة . وأصله من المهد ، قال تعالى (والارض فرشناها فتم الماهدون) أى الموطئون الممكنون ، أى جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد بأهلها ولا تنبو عنهم ، وقال تعالى (فلأنفسهم يمهدون) أى يفرشون ويمكنون



وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ

بِالْعِبَادِ «٢٠٧»

والثاني: أن يكون قوله (ولبئس المهاد) أى لبئس المستقر، كقوله (جهنم يصلونها فبئس القرار) وقال بعض العلماء: المهاد الفراش للنوم، فلما كان المعذب فى النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهاداً له وفراشاً

قوله تعالى ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد﴾ اعلم أنه تعالى لما وصف فى الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر فى هذه الآية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين، فقال (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب النزول روايات: أحدها: روى عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت فى صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان، وفى عمار بن ياسر، وفى سمية أمه، وفى ياسر أبيه، وفى بلال مولى أبى بكر، وفى خباب بن الارت، وفى عابس مولى حويطب أخذهم المشركون فعذبوهم، فأما صهيب فقال لأهل مكة: انى شيخ كبير، ولى مال ومتاع، ولا يضركم كنت منكم أو من عدوكم، تكلمت بكلام وأنا أكره أن أنزل عنه، وأنا أعطيتكم هالى ومتاعى، وأشتري منكم دينى، فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله، فانصرف راجعاً الى المدينة، فنزلت الآية وعند دخول صهيب المدينة لقبه أبر بكر رضى الله عنه فقال له: ربح يبعك. فقال له صهيب: ويبيك فلا تخسر ماذاك؟ فقال: أنزل الله فىك كذا، وقرأ عليه الآية، وأما خباب بن الارت وأبو ذر فقد فرا وأتيا المدينة، وأما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر، وأما الباقر فأعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد المشركون فتركوا، وفيهم نزل قول الله تعالى (والذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا) بتعذيب أهل مكة (لنبوأهم فى الدنيا حسنة) بالنصر والغنيمة، ولأجر الآخرة أكبر، وفيهم نزل (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) ﴿والرواية الثانية﴾ أنها نزلت فى رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر، عن عمر وعلى وابن عباس رضى الله عنهم

﴿والرواية الثالثة﴾ نزلت فى على بن أبى طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم



ليلة خروجه إلى الغار، ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه، وميكائيل عند رجله، وجبريل ينادى: ينجح من مثلك يا ابن أبي طالب يباهى الله بك الملائكة، ونزلت الآية

(المسألة الثانية) أكثر المفسرين على أن المراد بهذا الشراء: البيع. قال تعالى (وشروه بثمن بخس) أى باعوه، وتحقيقه أن المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو أنه بذلها في طاعة الله، من الصلاة والصيام والحج والجهاد، ثم توصل بذلك إلى وجدان ثواب الله، كان ما يبذله من نفسه كالسلعة، وصار البازل كالبايع، والله كالمشترى، كما قال (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) وقد سمي الله تعالى ذلك تجارة، فقال (يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) وعندى أنه يمكن اجراء لفظه الشراء على ظاهرها. وذلك أن من أقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة، وقع في العذاب الدائم، فصار في التقدير كان نفسه كانت له، فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه، وصارت حقا للنار والعذاب، فإذا ترك الكفر والفسق، وأقدم على الإيمان والطاعة، صار كأنه اشترى نفسه من العذاب والنار، فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة، ويشترى بها نفسه، فكذلك المؤمن يبذل أنفاسا معدودة ويشترى بها نفسه أبدا، لكن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية ما دام له نفس واحد في الدنيا، ولهذا قال عيسى عليه السلام (وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا) وقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين)

فان قيل: ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) وهذا يمنع كون المؤمن مشتريا

قلنا: لا منافاة بين الأمرين، فهو كمن اشترى ثوبا بعبد، فكل واحد منهما بائع، وكل واحد منهما مشتر، فكذا ههنا، وعلى هذا التأويل فلا يحتاج إلى ترك الظاهر، وإلى حمل لفظ الشراء على البيع إذا عرفت هذا فنقول: يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان في طلب الدين، فيدخل فيه المجاهد، ويدخل فيه البازل مهجته الصابر على القتل، كما فعله أبو عمار وأمه، ويدخل فيه الأبق من الكفار إلى المسلمين، ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بماله، كما فعل صهيب، ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر

وروى أن عمر رضی الله تعالى عنه بعث جيشا فحاصروا قسرا فتقدم منهم واحد، فقاتل حتى قتل



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ

إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٠٨﴾

فقال بعض القوم: ألقى بيده إلى التهلكة، فقال عمر: كذبتهم رحم الله أبافلان، وقرأ (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم اعلم أن المشقة التي يتحملها الانسان لا بد وأن تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية، فأما لو كان على خلاف الشرع، فهو غير داخل فيه، بل يعد ذلك من باب إلقاء النفس في التهلكة، نحو ما إذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل، قال قتادة: أما والله ما هم بأهل حروراء المراق من الدين، ولكنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار، لما رأوا المشركين يدعون مع الله إلهاً آخر فأتوا على دين الله، وشروا أنفسهم غضبا لله وجهادا في سبيله

(المسألة الثانية) (يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله) أي لا ابتغاء مرضاة الله، و «يشري»

بمعنى يشتري

أما قوله تعالى ( والله رؤف بالعباد) فمن رأفته أنه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع، ومن رأفته جوز لهم كلمة الكفر إبقاء على النفس، ومن رأفته أنه لا يكلف نفسا إلا وسعها ومن رأفته ورحمته أن المصير على الكفر مائة سنة إذا تاب ولو في لحظة أسقط كل ذلك العقاب، وأعطاه الثواب الدائم، ومن رأفته أن النفس له والمال، ثم أنه يشتري ملكه بملكه فضلا منه ورحمة وإحسانا

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم

عدو مبين)

اعلم أنه تعالى لما حكي عن المنافق أنه يسعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل، أمر المسلمين بما يضاد ذلك، وهو الموافقة في الاسلام وفي شرائعه، فقال (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي (السلم) بفتح السين، وكذا في قوله (وإن

جنحوا للسلم) وقوله (وتدعوا إلى السلم) وقرأ عاصم في رواية أبي بكر بن عياش (السلم) بكسر



السين في الكل ، وقرأ حمزة والكسائي بكسر السين في هذه ، والتي في البقرة ، والتي في سورة محمد في قوله (وتدعوا إلى السلم) وقرأ ابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة وحدها ، وبفتح السين في الأنفال ، وفي سورة محمد ، فذهب ذاهبون إلى أنهما لغتان بالفتح والكسر ، مثل : رطل ورطل وجسر وجسر ، وقرأ الأعمش بفتح السين واللام

(المسألة الثانية) أصل هذه الكلمة من الانقياد ، قال الله تعالى (اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت) والاسلام انما سمي إسلاماً لهذا المعنى ، وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب ، وهذا أيضاً راجع إلى هذا المعنى ، لأن عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه ، قال أبو عبيدة : وفيه لغات ثلاث : السلم ، والسلم ، والسلم .

(المسألة الثالثة) في الآية اشكال ، وهو أن كثيراً من المفسرين حملوا السلم على الاسلام ، فيصير تقدير الآية : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في الاسلام ، والايمن هو الاسلام ، ومعلوم أن ذلك غير جائز ، ولأجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوهاً في تأويل هذه الآية : أحدها : أن المراد بالآية المنافقون ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا بألسنتهم ادخلوا بقلوبكم في الاسلام ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، أي آثار تزيينه وغروره في الإقامة على النفاق ، ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بأن هذه الآية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين ، وهو قوله (ومن الناس من يعجبك قوله) الآية ، فلما وصف المنافق بما ذكر دعا في هذه الآية إلى الايمان بالقباب وترك النفاق . وثانيها : أن هذه الآية نزلت في طائفة من مسلمي أهل الكتاب ، كعبد الله ابن سلام وأصحابه ، وذلك لأنهم حين آمنوا بالنبي عليه السلام ، أقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى ، فعظموا السبت ، وكرهوا لحوم الابل وألبانها ، وكانوا يقولون : ترك هذه الأشياء مباح في الاسلام ، وواجب في التوراة ، فنحن نتركها احتياطاً فكره الله تعالى ذلك منهم ، وأمرهم أن يدخلوا في السلم كافة ، أي في شرائع الاسلام كافة ، ولا يتمسكوا بشيء من أحكام التوراة اعتقاداً له وعملاً به ، لأنها صارت منسوخة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك بأحكام التوراة بعد أن عرفتم أنها صارت منسوخة ، والقائلون بهذا القول جعلوا قوله (كافة) من وصف السلم ، كانه قيل : ادخلوا في جميع شرائع الاسلام اعتقاداً وعملاً . وثالثها : أن يكون هذا الخطاب واقعاً في على أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبي عليه السلام ، فقوله (يا أيها الذين آمنوا) أي بالكتاب المتقدم (ادخلوا في السلم كافة) أي أكملوا طاعتكم في الايمان ، وذلك أن تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بإيمانكم بمحمد عليه السلام وبكتابه في السلم على التمام ،



ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عند الاقتصار على دين التوراة ، بسبب أنه دين اتفقوا عليهم على أنه حق ، بسبب أنه جاء في التوراة: تمسكوا بالسبب مادامت السموات والأرض ، وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتمسكون بها في بقاء تلك الشريعة : ورابعها : هذا الخطاب واقع على المسلمين (يا أيها الذين آمنوا) بالألسنة (ادخلوا في السلم كافة) أي دوموا على الاسلام فيما تستأنفونه من العمر ، ولا تخرجوا عنه ، ولا عن شيء من شرائعه (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) أي ولا تلتفتوا إلى الشبهات التي تلقها اليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال : هذا الوجه متأكد بما قبل هذه الآية وبما بعدها ، أما ما قبل هذه الآية فهو ما ذكر الله تعالى في صفة ذلك المناق في قوله (سعى في الأرض ليفسد فيها) وما ذكرنا هناك أن المراد منه القاء الشبهات إلى المسلمين ، فكأنه تعالى قال : دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التي يذكرها المنافقون ، وأما ما بعد هذه الآية فهو قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) يعني هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر قد أزيحت عنهم ، وهم لا يوقفون قولهم بهذا الدين الحق إلا على أمور باطلة ، مثل أن يأتيهم الله في ظل من الغمام والملائكة

فان قيل : الموصوف بالشيء يقال له : دم عليه . ولكن لا يقال له : ادخل فيه والمذكور في الآية هو قوله (ادخلوا)

قلنا إن الكائن في الدار إذا علم أن له في المستقبل خروجاً عنها فغير ممتنع أن يؤمر بدخولها في المستقبل حالاً بعد حال ، وان كان كائناً فيها في الحال ، لأن حال كونه فيها غير الحالة التي أمر أن يدخلها ، فإذا كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها صح أن يؤمر بدخولها ، ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الأحوال فلا يمتنع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام . وخامسها : أن يكون السلم المذكور في الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة أي كونوا موافقين ومجتمعين في نصرة الدين ، واحتمال البلوى فيه ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان بأن يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس ، وهو كقوله (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اصبروا) وقال (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال عليه الصلاة والسلام «المؤمن يرضى لأخيه ما يرضى لنفسه» وهذه الوجوه في التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه أخر : أحدها : أن قوله (يا أيها الذين آمنوا) إشارة إلى المعرفة والتصديق بالقلب



وقوله (ادخلوا في السلم كافة) إشارة إلى ترك الذنوب والمعاصي، وذلك لأن المعصية مخالفة لله ولرسوله، فيصح أن يسمى تركها بالسلم، أو يكون المراد منه: كونوا منقادين لله في الاتيان بالطاعات، وترك المحظورات، وذلك لأن مذهبنا أن الإيمان باق مع الاشتغال بالمعاصي، وهذا تأويل ظاهر. وثانيها: أن يكون المراد من السلم كون العبد راضياً ولم يضطرب قلبه على ما روى في الحديث «الرضا بالقضاء باب الله الأعظم». وثالثها: أن يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله (وإذا مروا باللغو مروا كراماً) وفي قوله (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین) فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية

(المسألة الرابعة) قال القفال «كافة» يصح أن يرجع إلى المسأورين بالدخول أى ادخلوا بأجمعكم في السلم، ولا تتفرقوا ولا تختلفوا. قال قطرب: تقول العرب: رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات، ويصح أن يرجع إلى الإسلام، أى ادخلوا في الإسلام كله، أى فى كل شرائعه، قال الواحدى رحمه الله: هذا أليق بظاهر التفسير لأنهم أمروا بالقيام بها كلها، ومعنى الكافة فى اللغة الحاجزة المانعة، يقال: كففت فلاناً عن سوء أى منعته، ويقال: كف القميص لأنه منع الثوب عن الانتشار، وقيل لطرف اليد: كف لأنه يكف بها عن سائر البدن، ورجل مكشوف أى كف بصره من أن يبصر، فالكافة معناها المانعة، ثم صارت اسماً للجملة الجامعة وذلك لأن الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ، فقوله (ادخلوا فى السلم كافة) أى ادخلوا فى شرائع الإسلام إلى حيث ينتهى شرائع الإسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئاً من شرائعه، أو يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحداً من أن لا يدخل فيه

أما قوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فالمعنى: ولا تطيعوه ومعروف فى الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة إنسان: اقتفى أثره. ولا فرق بين ذلك وبين قوله: اتبعت خطوته. وخطوات جمع خطوة، وقد تقدم ذلك

أما قوله تعالى (انه لكم عدو مبين) فقال أبو مسلم الأصفهاني: ان مبين من صفات البليغ الذى يعرب عن ضميره، وأقول: الذى يدل على صحة هذا المعنى قوله (حم والكتاب المبين) ولا يعنى بقوله مبيناً إلا ذلك

فان قيل: كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع أنى لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا: ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله، فلذلك الأمر صح أن يوصف بأنه عدو مبين وان لم يشاهد، ومثاله: من يظهر عداوته لرجل فى بلد بعيد، فقد يصح أن يقال: ان فلاناً عدو



فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾

مبين لك وان لم يشاهده في الحال ، وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الأصل في الابانة القطع ، والبيان إنما سمي بياناً لهذا المعنى ، فإنه يقطع بعض الاحتمات عن بعض ، فوصف الشيطان بأنه مبين معناه أنه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه

فان قيل : كون الشيطان عدواً لنا إما أن يكون بسبب أنه يقصد إيصال الآلام والمكاره لنا في الحال ، أو بسبب أنه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب ، والأول باطل ، إذ لو كان كذلك لأوقعنا في الأمراض والآلام والشدائد ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، وان كان الثاني فهو أيضاً باطل لأن من قبل منه تلك الوسوسة من قبل نفسه كما قال ( وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي ) إذا ثبت هذا فكيف يقال : انه عدو مبين العداوة ، والحال ما ذكرناه ؟

الجواب : أنه عدو من الوجهين معاً أما من حيث انه يحاول إيصال البلاء إلينا فهو كذلك ، إلا أن الله تعالى منعه عن ذلك ، وليس يلزم من كونه مريداً لا إيصال الضرر لنا أن يكون قادراً عليها ، وأما من حيث انه يقدم على الوسوسة فمعلوم أن تزيين المعاصي والقضاء للشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان في الباطل ، وبه يصير محروماً عن الثواب ، فكان ذلك من أعظم جهات العداوة قوله تعالى ﴿ فان زلتم من بعد ما جاءكم البيّنات فاعلموا أن الله عزيز حكيم ﴾

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ أبو السمال ( زلتم ) بكسر اللام الأولى ، وهما لغتان كضللت وضللت

﴿ المسألة الثانية ﴾ يقال : زل يزل زلولا وزلزالا إذا دحضت قدمه ، وزل في الطين ، ويقال

لمن زل في حال كان عليها : زلت به الحال . ويسمى الذنب زلة ، يريدون به الزلّة للزوال عن الواجب فقوله ( فان زلتم ) أي أخطأتم الحق وتعدتموه ، وأما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا في السلم كافة ، فمن قال في الأول : انه في المناقين ، فكذا الثاني ، ومن قال : انه في أهل الكتاب فكذا الثاني ، وقس الباقي عليه

يروى عن ابن عباس ( فان زلتم ) في تحريم السبت ولحم الابل ( من بعد ما جاءكم البيّنات ) محمد صلى الله عليه وسلم وشرايعه ( فاعلموا أن الله عزيز ) بالنقمة ( حكيم ) في كل أفعاله ، فعند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنترك كل كتاب غير كتابك ، فأنزل الله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله )



(المسألة الثالثة) قوله (فان زلتم) فيه سؤال وهو أن الحكم المشروط انما يحسن في حق من لا يكون عارفا بعواقب الأمور ، وأجاب قتادة عن ذلك فقال : قد علم أنهم سيزلون ، ولكنه تعالى قدم ذلك وأوعده فيه ، لكي يكون له حجة على خلقه

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (فان زلتم) يعني ان انحرفتم عن الطريق الذي أمرتم به ، وعلى هذا التقدير يدخل في هذا : الكبائر والصغائر فان الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل ، فتوعد تعالى على كل ذلك زجراً لهم عن الزوال عن المنهاج ، لكي يتحرز المؤمن عن قليل ذلك وكثيره ، لان ما كان من جملة الكبائر فلا شك في وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم كونه من الكبائر فانه لا يؤمن كون العقاب مستحقاً به ، وحينئذ يجب الاحتراز عنه

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (من بعد ما جاءكم البينات) يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية أما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الأمور التي لا تثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلا بعد ثبوتها ، نحو العلم بحدوث العالم ، واقتضاه إلى صانع يكون عالماً بالمعلومات كلها ، قادراً على الممكنات كلها ، غنياً عن الحاجات كلها ، ومثل العلم بالفرق بين المعجزة والسحر ، والعلم بدلالة المعجزة على الصدق ، فكل ذلك من البينات العقلية ، وأما البينات السمعية ، فهي البيان الحاصل بالقرآن ، والبيان الحاصل بالسنة ، فكل هذه البينات داخلة في الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول إلا عند حصول كل هذه البينات .

(المسألة السادسة) قال القاضي : دلت الآية على أن المؤاخذه بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان وازاحة العلة ، فاذا علق الوعيد بشرط مجيء البينات وحصولها ، فبأن لا يجوز أن يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل أصلاً أولى ، ولأن الدلالة لا ينتفع بها إلا أولوا القدرة ، وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة ، وقال أيضاً : دلت الآية على أن المعتبر حصول البينات لا حصول اليقين من المكلف ، فمن هذا الوجه دلت الآية على أن المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف ، فبطل قول من زعم أن لا حجة لله على من يعلم ويعرف

أما قوله تعالى (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول : ان قوله تعالى (فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات) إشارة إلى

ذنبهم وجرمهم ، فكيف يدل قوله (ان الله عزيز حكيم) على الزجر والتهديد

الجواب : أن العزيز من لا يمنع عن مراده ، وذلك إنما يحصل بكال القدرة ، وقد ثبت أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات ، فكان عزيزاً على الاطلاق ، فصار تقدير الآية : فان زلتم



هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ  
الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾

من بعد ما جاء تكم البيئات . فاعلموا أن الله مقتدر عليكم ، لا يمنعه مانع عنكم ، فلا يفوته ما يريد منكم وهذا نهاية في الوعيد ، لأنه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب ، وربما قال الوالد لولده: ان عصيتي فأنت عارفي ، وأنت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي ، فيكون هذا الكلام في الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره ، فان قيل : أفهذه الآية مشتملة على الوعد كما أنها مشتملة على الوعيد ؟ قلنا : نعم من حيث أتبعه بقوله (حكيم) فان اللاتق بالحكمة أن يميز بين المحسن والمسيء ، فكما يحسن من الحكيم إيصال العذاب إلى المسيء . فكذلك يحسن منه إيصال الثواب إلى المحسن ، بل هذا أليق بالحكمة وأقرب للرحمة

(المسألة الثانية) احتج من قال بأنه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الآية ، قال : لانه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجيء البيئات ، ولفظ «البيئات» لفظ جمع يتناول الكل ، فهذا يدل على أن الوعيد مشروط بمجيء كل البيئات ، وقبل الشرع لم تحصل كل البيئات ، فوجب أن لا يحصل الوعيد ، فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع

(المسألة الثالثة) قال أبو علي الجبائي : لو كان الأمر كما يقوله المجبرة من أنه تعالى يريد من السفهاء والكفار : السفاهة والكفر ، لما جاز أن يوصف بأنه حكيم ، لأن من فعل السفه وأراده كان سفها ، والسفيه لا يكون حكيما أجاب الأصحاب بأن الحكيم هو العالم بمواقب الأمور ، فيرجع معنى كونه تعالى حكيما إلى أنه عالم بجميع المعلومات ، وذلك لا ينافي كونه خالفاً لكل الأشياء ومريداً لها ، بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو أراد ما علم عدمه لكان قد أراد تجهيل نفسه ، فقالوا : لو لزم ذلك لكان إذا أمر بما علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه

قلنا : هذا إنما يلزم لو كان الأمر بالشيء أمرأ بما لا يتم إلا به ، وهذا عندنا ممنوع ، فان قالوا : لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق ، قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم

(المسألة الرابعة) يحكى أن قارئاً قرأ (غفور رحيم) فسمعه أعرابي فأنكره ، وقال إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه

قوله تعالى ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر إلى الله﴾



ترجع الأمور

اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) الكلام المستقصى في لفظ النظر المذكور في تفسير قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأجمعوا على أنه يحى بمعنى الانتظار ، قال الله تعالى (فناظرة بهم يرجع المرسلون) فالمراد من قوله تعالى (هل ينظرون) هو الانتظار

(المسألة الثانية) أجمع المتعبرون من العقلاء على أنه سبحانه وتعالى منزه عن المحيى والذهاب ويدل عليه وجوه : أحدها : ما ثبت في علم الأصول أن كل ما يصح عليه المحيى والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان ، ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث ، فيلزم أن كل ما يصح عليه المحيى والذهاب يجب أن يكون محدثا مخلوقا ، والاله القديم يستحيل أن يكون كذلك . وثانيها : أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان ، فاما أن يكون في الصغر والحفارة كالجزء الذى لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء ، واما أن لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانبيه مغايراً للآخر فيكون مركباً من الأجزاء والأعضاء ، وكل ما كان مركباً . فان ذلك المركب يكون مفتقراً في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب هو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده الى المرجح والموجد ، فكل ما كان كذلك فهو محدث ، مخلوق مسبوق بالعدم ، والاله القديم يمتنع أن يكون كذلك . وثالثها : أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناه ، فيكون مختصاً بمقدار معين ، مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص ، فاخصاصه بذلك القدر المعين لا بد وأن يكون لترجيح مرجح ، وتخصيص مختص ، وكل ما كان كذلك كان فعلاً لفاعل مختار . وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق ، فالاله القديم الأزلى يمتنع أن يكون كذلك . ورابعها : أنا متى جوزنا في الشيء الذى يصح عليه المحيى والذهاب أن يكون إلهاً قديماً أزلياً فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنى الالهية عن الشمس والقمر ، وكان بعض الأذكياء من أصحابنا يقول : الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهيتما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور ، فمن جوز المحيى والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم بالهية الشمس ، وما الذى أوجب عليه الحكم بآيات موجود آخر يزعم أنه إله . وخامسها : أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن في إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله (لا أحب الآفلين) ولا معنى للأقول إلا الغيبة والحضور ، فمن جوز الغيبة والحضور على الله



تعالى ، فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام ، و كذب الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك و سادسها : أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سأل موسى عليه السلام فقال (وما رب العالمين) و طلب منه الماهية و الجنس و الجوهر ، فلو كان تعالى جسما مرصوفا بالأشكال و المقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس إلا بذكر الصورة و الشكل و القدر : فكان جواب موسى عليه السلام بقوله (رب السموات و الأرض ، ربكم و رب آباءكم الأولين ، رب المشرق و المغرب) خطأ و باطلا ، و هذا يقتضى تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب ، و تصويب فرعون في قوله (ان رسولاكم الذى أرسل اليكم لمجنون) و لما كان كل ذلك باطلا ، علمنا أنه تعالى منزه عن أن يكون جسما ، و أن يكون في مكان ، و منزه عن أن يصح عليه المحيى و الذهاب . و سابعها : أنه تعالى قال (قل هو الله أحد) و الأحد هو الكامل في الوجدانية ، و كل جسم فهو منقسم بحسب الغرض و الإشارة إلى جزأين ، فلما كان تعالى أحدا امتنع أن يكون جسما أو متحيزا ، فلما لم يكن جسما و لا متحيزا امتنع عليه المحيى و الذهاب ، و أيضا قال تعالى (هل تعلم له سميا) أى شيئا ولو كان جسما متحيزا لكان مشابها للجسام في الجسمية ، إنما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية ، و ذلك إما بالعظم أو بالصفات و الكيفيات ، و ذلك لا يقدر في حصول المشابهة في الذات ، و أيضا قال تعالى (ليس كمثل شيء) و لو كان جسما لكان مثلا للجسام . و ثامنها : لو كان جسما متحيزا لكان مشاركا لسائر الأجسام في عموم الجسمية ، فغنى ذلك لا يخلو إما أن يكون مخالفا في خصوص ذاته المخصوصة ، و إما أن لا يكون فان كان الأول فما به المشاركة غير ما به الممايزة ، فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة ، و هذا محال لآنا اذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما ، كنا قد جعلنا الجسم صفة و هذا محال ، لأن الجسم ذات الصفة ، و إن قلنا بأن تلك الذات المخصوصة التى هى مغايرة للمفهوم من كونه جسما و غير موصوف بكونه جسما ، فحينئذ تكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم ، و غير موصوف به و ذلك ينفي كونه تعالى جسما ، و أما إن قيل : ان ذاته تعالى بعد أن كانت جسما لا يخالف سائر الأجسام في خصوصية ، فحينئذ يكون مثلا لها مطلقا . و كل ما صح عليها فقد صح عليه ، فاذا كانت هذه الأجسام محدثة و يجب في ذاته أن تكون كذلك ، و كل ذلك محال ، فثبت أنه تعالى ليس بجسم ، و لا بمتحيز ، و أنه لا يصح المحيى و الذهاب عليه

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف أهل الكلام في قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) و ذكروا فيه وجوها



(الوجه الأول) وهو مذهب السلف الصالح ، أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء ، والذهاب ، على الله تعالى محال ، علمنا قطعاً أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء ، والذهاب ، وأن مراده بعد ذلك شيء آخر فإن عيننا ذلك المراد لم نأمن الخطأ . فالأولى السكوت عن التأويل ، وتقويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى ، وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس أنه قال : نزل القرآن على أربعة أوجه : وجه لا يعرفه أحد لجهاله ، ووجه يعرفه العلماء ، ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط . ووجه لا يعلمه إلا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه في تفسير قوله تعالى «الم»

(الوجه الثاني) وهو قول جمهور المتكلمين : أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ، ثم ذكروا فيه وجوهاً : الأول : المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أي آيات الله لجعل مجيء الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات ، كما يقال : جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته ، والذي يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال في الآية المتقدمة (فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ، ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) ومعلوم أن التقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر ، لأنه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم ، فهو يثيب المؤمنين ويخصمهم بالتقريب ، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سبباً للتهديد والوعيد ، فلما كان المقصود من الآية إنما هو الوعيد والتهديد ، وجب أن يضم في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد ، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية ، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية

(والوجه الثاني) في التأويل أن يكون المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أي أمر الله ، ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلاً وأضافه إلى شيء ، فإن كان ذلك محالاً ، فالواجب صرفه إلى التأويل ، كما قاله العلماء في قوله (الذين يحاربون الله) والمراد يحاربون أوليائه ، وقال (واسأل القرية) والمراد : واسأل أهل القرية ، فكذا قوله (يأتيهم الله) المراد به يأتيهم أمر الله ، وقوله (وجاء ربك) المراد : جاء أمر ربك ، وليس فيه إلا حذف المضاف ، وإقامة المضاف إليه مقامه ، وهو مجاز مشهور ، يقال : ضرب الأمير فلانا ، وصلبه ، وأعطاه ، والمراد أنه أمر بذلك ، لأنه تولى ذلك العمل بنفسه ، ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان : الأول : أن قوله ههنا (يأتيهم الله) وقوله (وجاء ربك) إخبار عن حال القيامة ، ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) فصار هذا الحكم مفسراً



لذلك المتشابه ، لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض .  
والثاني : أنه تعالى قال بعده (وقضى الأمر) ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق ، فلا بد  
وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الألف واللام إشارة إليه ، وما ذلك إلا الذي  
أضمرناه من أن قوله (يأتيهم الله) أى يأتيهم أمر الله

فان قيل : أمر الله عندكم صفة قديمة ، فالإتيان عليها محال ، وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون  
أعراضا ، فالإتيان عليها أيضا محال

قلنا: الأمر في اللغة له معنيان . أحدهما الفعل والشأن والطريق ، قال الله تعالى (وما أمرنا إلا  
واحدة كلمح بالبصر، وما أمر فرعون برشيد) وفي المثل: لأمر ماجدع قصير أنفه، لأمر مايسود من يسود  
فيحمل الأمر ههنا على الفعل ، وهو مايليق بتلك المواقف من الأحوال واطهار الآيات المبينة ،  
وهذا هو التأويل الأول الذي ذكرناه ، وأما ان حملنا الأمر على الأمر الذي هو ضد النهي ففيه  
وجهان : أحدهما : أن يكون التقدير أن مناديا ينادى يوم القيامة : ألا ان الله يأمركم بالكذب وكذا ،  
فذاك هو إتيان الأمر ، وقوله (في ظلل من الغمام) أى مع ظلل ، والتقدير : ان سماع ذلك النداء  
ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد : والثاني : أن يكون المراد من إتيان أمر الله في ظلل من  
الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما  
يليق به من السعادة والشقاوة ، أو يكون المراد أنه تعالى خلق نفوسا منظومة في ظلل من الغمام ،  
لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة ، يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما ،  
وتكون فائدة الظلل من الغمام أنه تعالى جعله أمانة لما يريد إنزاله بالقوم ، فعنده يعلمون أن  
الأمر قد حضر وقرب

(الوجه الثالث) في التأويل أن المعنى : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب  
والحساب ، فحذف ما يأتي به تهويلا عليهم ، إذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد  
وإذا لم يذكر كان أبلغ لانقسام خواطرهم ، وذهاب فكرهم في كل وجه ، وثلثه قوله تعالى (فأتاهم  
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين)  
والمعنى : أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من  
القواعد فغفر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب) فقوله (وأتاهم العذاب) كالتفسير لقوله تعالى  
(فأتى الله بنيانهم من القواعد) ويقال في العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر : قد جاءنا فلان  
بجوره وظلمه ، ولا شك أن هذا مجاز مشهور



﴿الوجه الرابع﴾ في التأويل أن يكون «في» بمعنى الباء، وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض، وتقديره هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة، والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة

﴿الوجه الخامس﴾ أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدها، وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للقضاء والخصومة، وكان القاضي في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبته، فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة، فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبته ونهاية الفزع، ونظيره قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) من غير تصوير قبضة وطى ويمين، وإنما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل الخنى بالجلى، فكذا هنا والله أعلم

﴿الوجه السادس﴾ وهو أوضح عندي من كل ما سلف : أنا ذكرنا أن قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) إنما نزلت في حق اليهود، وعلى هذا التقدير فقوله (فان زلتم من بعد ما جاءكم البيئات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) يكون خطاباً مع اليهود، وحينئذ يكون قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) حكاية عن اليهود. والمعنى: أنهم لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا (لن تؤمن لك حتى نرى الله جهره) وإذا كان هذا حكاية عن حال اليهود ولم يمنع إجراء الآية على ظاهرها، وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيه، وكانوا يجوزون على الله المجيء والذهاب، وكانوا يقولون: إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام، وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه الصلاة والسلام، وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه، فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل، ولا إلى حمل اللفظ على المجاز، وبالجملة فالآية تدل على أن قوماً ينتظرون أن يأتيهم الله، وليس في الآية دلالة على أنهم محقون في ذلك الانتظار أو مبطلون، وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال

فان قيل: فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى (والى الله ترجع الأمور)

قلنا: الوجه فيه أنه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد، فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد فقال (والى الله ترجع الأمور) وهذا الوجه أظهر عندي من كل ما سبق، والله أعلم بحقيقة كلامه



(الوجه السابع) في التأويل ما حكاه القفال في تفسيره عن أبي العالية ، وهو أن الاتيان في الظلل مضاف إلى الملائكة : فأما المضاف إلى الله جل جلاله فهو الاتيان فقط ، فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ، ويستشهد في صحته بقراءة من قرأ (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام) قال القفال رحمه الله : هذا التأويل مستنكر

أما قوله (في ظلل من الغمام) فاعلم أن «الظلل» جمع ظلة ، وهي ما أظلك الله به . «والغمام» لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعاً متراكباً ، فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعظم . فكل قطعة ظلة ، والجمع ظلل ، قال تعالى (واذا غشيهم موج كالظلل) وقرأ بعضهم (الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) فيحتمل أن يكون الظلال جمع ظلة ، كقلال وقلة ، وأن يكون جمع ظل

إذا عرفت هذا فنقول : المعنى ما ينظرون إلا أن يأتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام فان قيل : ولم يأتيهم العذاب في الغمام ؟

قلنا : لوجوه : أحدها : أن الغمام مظنة الرحمة ، فاذا نزل منه العذاب كان الأمر أقطع ، لأن الشر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأقطع ، كما أن الخير إذا جاءك من حيث لا تحتسب كان أكثر تأثيراً في السرور ، فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ، ومن هذا اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله (وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) وثانيها : أن نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الاحوال في القيامة قال تعالى (ويوم تشقق الأرض بالغمام ونزل الملائكة تزيلاً للملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوماً على الكافرين عسيراً) وثالثها : أن الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة ، فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولاً غير محصور

أما قوله تعالى (والملائكة) فهو عطف على ماسبق ، والتقدير : وتأتيهم الملائكة ، واتيان الملائكة يكن أن يحمل على الحقيقة ، فوجب حملها عليها فصار المعنى أنه يأتي أمر الله وآياته ، والملائكة مع ذلك يأتون ليقوموا بما أمروا به من إهانة أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة

أما قوله تعالى (وقضى الأمر) ففيه مسائل

(المسألة الأولى) المعنى أنه فرغ ما كانوا يوعدون به ، فعند ذلك لا تقال لهم عشرة ولا تصرف عنهم عقوبة ، ولا ينفع في دفع ما نزل بهم حيلة



﴿المسألة الثانية﴾ قوله ﴿وقضى الأمر﴾ معناه : ويقضى الأمر والتقدير : إلا أن يأتيهم الله ويقضى الأمر فوضع الماضي موضع المستقبل وهذا كثير في القرآن . وخصوصاً في أمور الآخرة فان الاخبار عنها يقع كثيراً بالماضي ، قال الله سبحانه وتعالى (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني) والسبب في اختيار هذا المجاز أمران : أحدهما : التنبيه على قرب أمر الآخرة فكان الساعة قد أتت ووقع ما يريد الله إيقاعه : والثاني : المبالغة في تأكيد أنه لا بد من وقوعه لتجزى كل نفس بما تسعى ، فصار بحصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل

﴿المسألة الثالثة﴾ الأمر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق ، وأخذ الحقوق لأربابها وإنزال كل أحد من المكافئين منزلته من الجنة والنار ، قال تعالى (وقال الشيطان لما قضي الأمر ان الله وعدكم وعد الحق)

إذا عرفت هذا فقول : قوله ﴿وقضى الأمر﴾ يدل على أن أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف ، فانه تعالى ليس لقضائه دافع ، ولا لحكمه مانع

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ معاذ بن جبل (وقضاء الأمر) على المصدر المرفوع عطفاً على الملائكة أما قوله تعالى ﴿والى الله ترجع الأمور﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ من المجسمة من قال : كلمة الى لانهاء الغاية ، وذلك يقتضى أن يكون الله تعالى في مكان ينتهى اليه يوم القيامة ، أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى ملك عباده في الدنيا كثيراً من أمور خلقه : فاذا صاروا إلى الآخرة فلا مالك للحكم في العباد سواه . كما قال (والأمر يومئذ لله) وهذا كقولهم : رجع أمرنا إلى الأمير ، اذا كان هو يختص بالنظر فيه . ونظيره قوله تعالى (والى الله المصير) مع أن الخالق الساعة في ملكه وسلطانه . الثاني : قال أبو مسلم : انه تعالى قد ملك كل أحد في دار الاختبار والبلوى أمورا امتحانا ، فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا إلى دار الثواب والعقاب كان الأمر كله لله وحده . واذا كان كذلك فهو أهل أن يتق ويطاع ويدخل في السلم كما أمر ، ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى

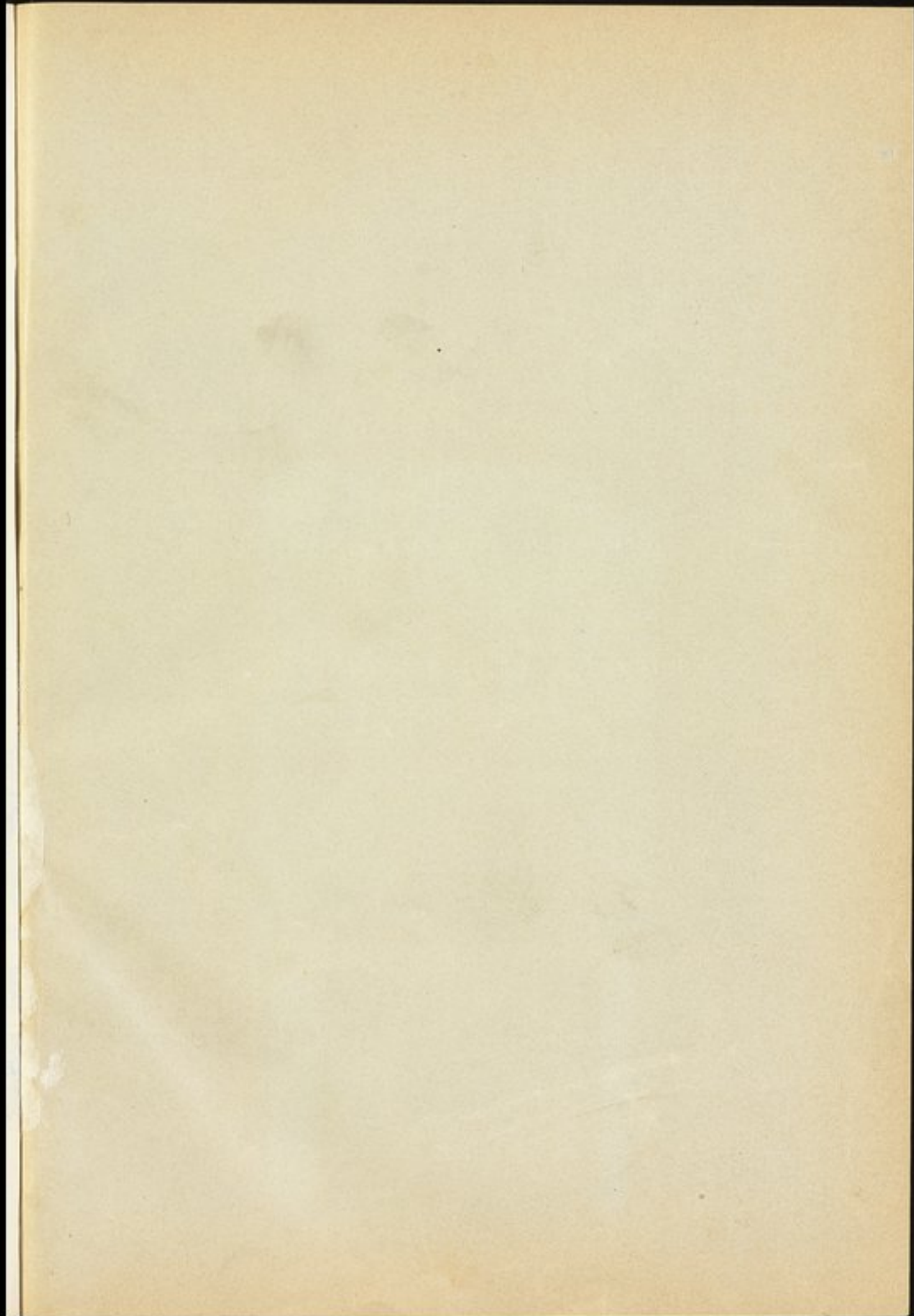
﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم (ترجع) بضم التاء على معنى ترد ، يقال : رجعت ، أى رددته ، قال تعالى (واتن رجعت الى ربي) وفي موضع آخر (واتن رددت الى ربي) وفي موضع آخر (ثم ردوا الى الله مولاهم الحق) وقال تعالى (رب ارجعون لعلى أعمل صالحا) أى ردى ، وقرأ ابن عامر وحمزة الكسائي (ترجع) بفتح التاء أى تصير ، كقوله تعالى (ألا الى الله تصير الأمور) وقوله (ان الينا إيابهم ، والى الله مرجعكم) قال القفال رحمه الله : والمعنى في



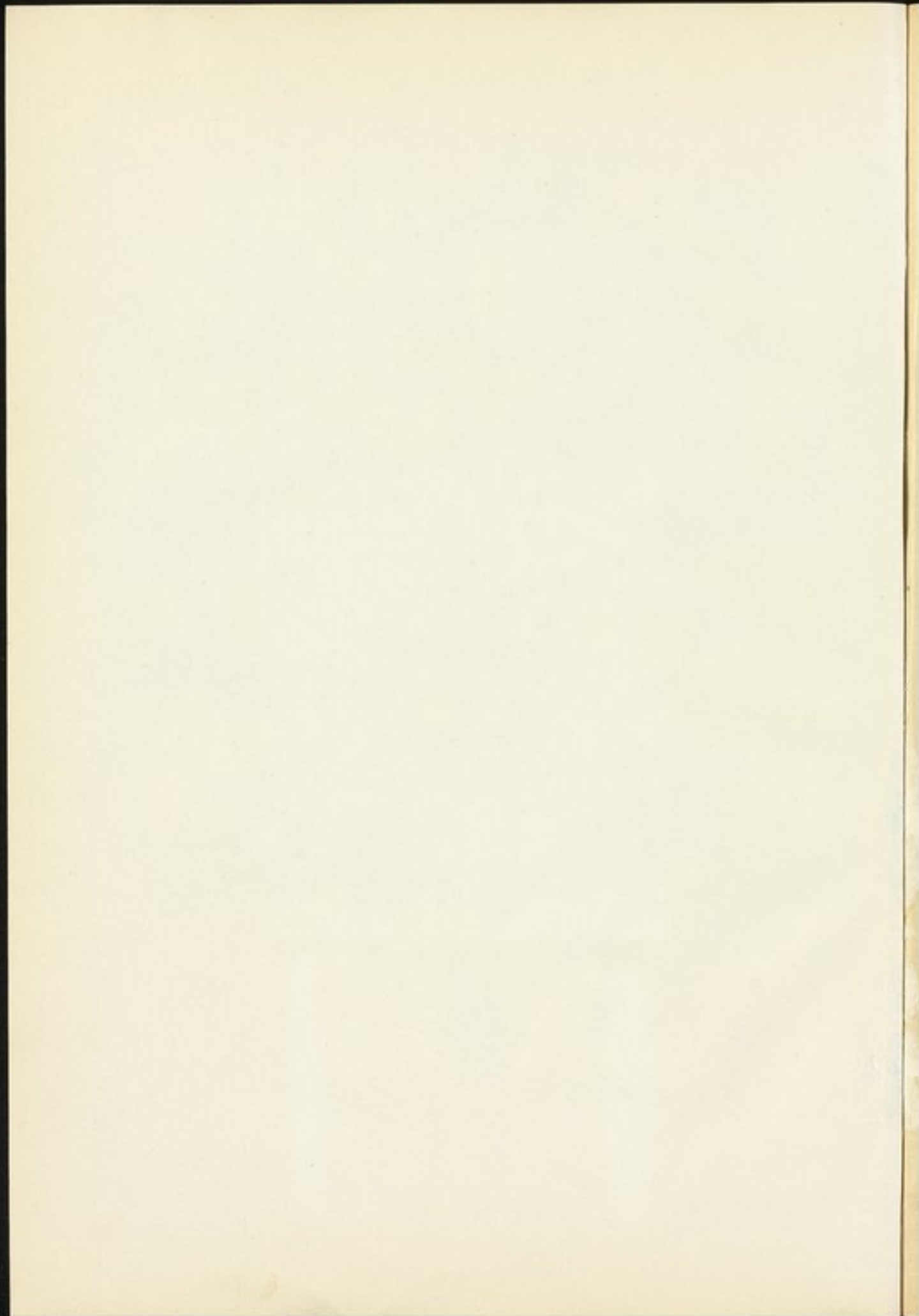
القراءتين متقارب ، لأنها ترجع إليه جل جلاله ، وهو جل جلاله يرجعها إلى نفسه بإفناء الدنيا وإقامة القيامة ، ثم قال : وفي قوله (ترجع الأمور) بضم التاء ثلاث معان : أحدها : هذا الذي ذكرناه ، وهو أنه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية (وقضى الأمر) وهو قاضيا . والثاني : أنه على مذهب العرب في قولهم : فلان يعجب بنفسه ، ويقول الرجل لغيره : إلى أين يذهب بك ، وإن لم يكن أحد يذهب به . والثالث : أن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون محدثون محاسبون ، وكانوا رادين أمرهم إلى خالقهم ، فقوله (ترجع الأمور) أي يردّها العباد إليه وإلى حكمه بشهادة أنفسهم ، وهو كما قال (يسبح لله ما في السموات وما في الأرض) فإن هذا التسبيح بحسب شهادة الحال ، لا بحسب النطق باللسان ، وعليه يحمل أيضا قوله (ولله يسجد من في السموات والأرض طوعا وكرها) قيل : إن المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ، ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بأنهم عبيد الله ، فكذا يجوز أن يقال : إن العباد يردون أمورهم إلى الله ، ويعترفون برجوعها إليه ، أما المؤمنون فبالمقال ، وأما الكفار فبشهادة الحال .

تم الجزء الخامس ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء السادس ، وأوله قوله تعالى ﴿سئل  
بنو إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة﴾ أعان الله على إكمال

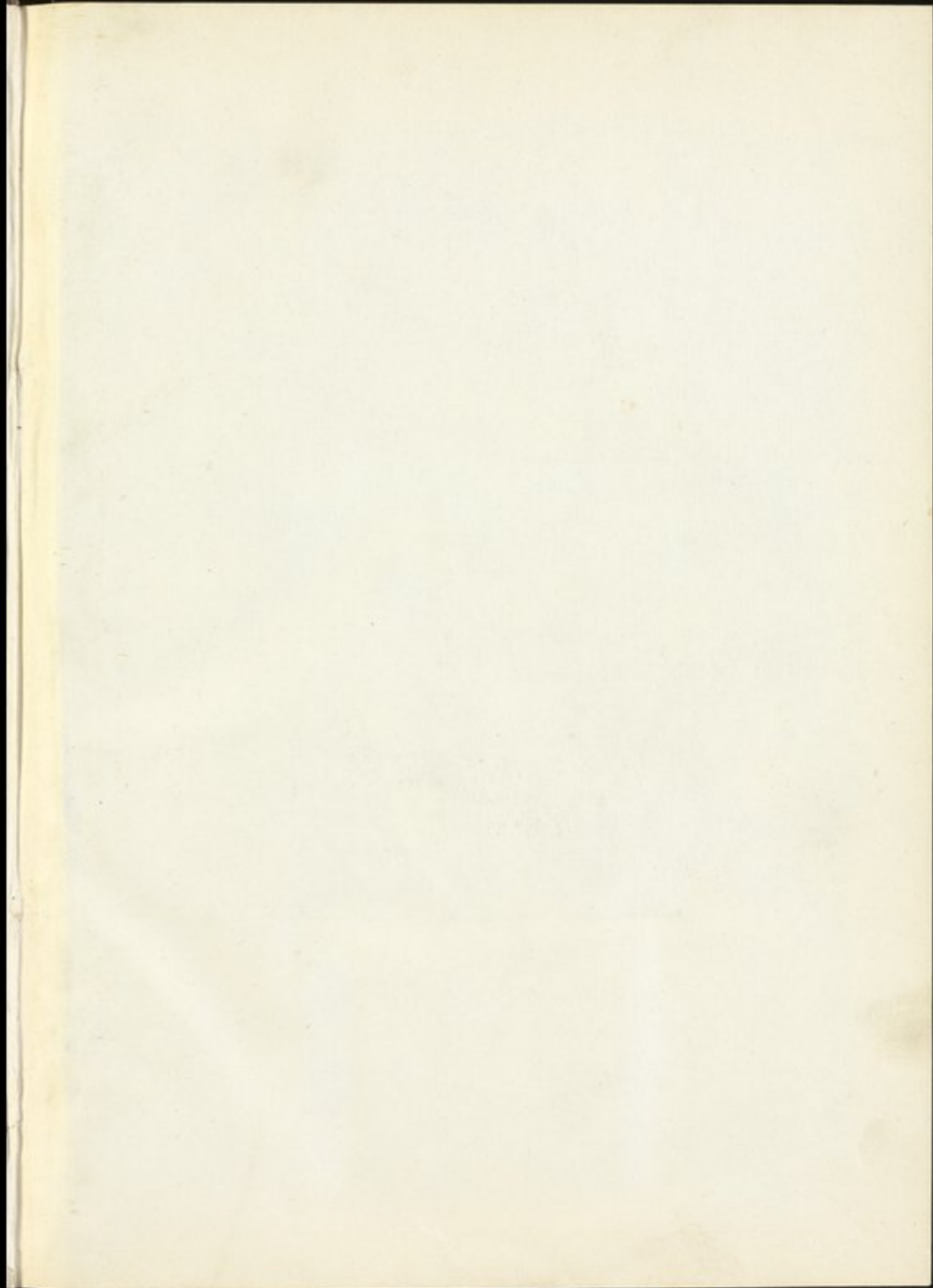














COLUMBIA UNIVERSITY



0026814579

893.7K84  
DR 741  
v. 5

JUN 26 1964

